21595

B II 7

33 f

IMMANUEL KANT'S

SÄMMTLICHE WERKE.

IN CHRONOLOGISCHER REIHENFOLGE

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.

SECHSTER BAND.

H. S. C. BIBLIOTHEK COBURG

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.
1868.

VORREDE.

Der vorliegende Band beginnt

I. mit der Schrift: „über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.“ Sie erschien in demselben Jahre mit der Kritik der Urtheilskraft, 1790, (Königsberg, Nicolovius, 128 S. 8.); aus S. 67 geht zwar hervor, dass der Druck der Kritik der Urtheilskraft noch nicht vollendet war, als sie geschrieben wurde; da jedoch die letztere jedenfalls früher ausgearbeitet worden ist, so habe ich sie in der chronologischen Reihenfolge vorangestellt. Im Jahre 1791 folgte eine zweite Ausgabe, welche, abgesehen von der Verbesserung einiger Druckfehler der ersten, nicht nur im Texte, sondern auch in der Einrichtung des Drucks bis auf die Abtheilung der Seiten und Zeilen herab mit der ersten ganz übereinstimmt. In dem beiden Ausgaben gemeinschaftlichen Texte habe ich folgende kleine Veränderungen vorgenommen: 9, 15 o. die Realität st. Realität; 10, 9 u. (Anm.) keines st. keiner; 33, 17 o. in ihrer st. von ihrer; 36, 1 u. stetige st. stetiger; 41, 3 u. (Text) Functionen zu Begriffen st. Functionen, die zu Begriffen; 56, 10 o. desselben, st. derselben.

II. Ueber die Entstehung des kleinen Aufsatzes: „über Schwärmerei und die Mittel dagegen“ aus dem Jahre 1790 und die Schrift, in welcher er zuerst erschienen ist, gibt die hier auf der Rückseite des Zwischentitels aus Borowski's Darst. des Leb. u. Charakt. I. Kant's S. 226 entlehnte Notiz Aufschluss. Borowski hat ihn a. a. O. S. 226—232 wieder abdrucken lassen.

III. Die Abhandlung: „über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ erschien zuerst in

der Berliner Monatsschrift, 1791, September, S. 197—225. **79**, 2 u. (Text) habe ich in der Welt zeigen st. in der Welt sich zeigen; **84**, 2 u. unweise, st. weise, 1 u. weise st. unweise gesetzt.

IV. Die „Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft vorgestellt von I. Kant“ (so lautet der Titel der Originalausgaben) erschien zuerst 1793 (Königsberg, Nicolovius, XXII S. Vorrede und Inhalt, 296 S. 8.) Bekanntlich hatte Kant das erste Stück: „vom radicalen Bösen“, schon 1792 in der Berliner Monatsschrift (April, S. 323—385 erscheinen lassen; eben so bekannt sind die Schwierigkeiten, welche er wegen der folgenden Stücke bei den Berliner Censurbehörden gefunden hatte. Die Andeutungen, die er darüber in der Vorrede (vgl. S. 102) macht und auf welche er sich auch in einem Briefe an K. Fr. Stäudlin vom 4. Mai 1793 bezieht, erhalten ihre Erläuterung durch einen kleinen Aufsatz, welchen er darüber für Borowski niedergeschrieben hat. Es schien mir am passendsten, denselben jetzt sogleich hier als Anmerkung zu der betreffenden Stelle der Vorrede abdrucken zu lassen (vgl. S. 103). — Ausser zwei Nachdrucken vom J. 1793 (beide angeblich Leipzig u. Frankfurt, XXIV u. 248 S., XXIV u. 296 S. 8) erschien schon 1794 eine zweite rechtmässige Ausgabe dieser Schrift, welcher Kant, ausser einigen kleinen Veränderungen des Textes, eine Anzahl neuer Anmerkungen hinzugefügt hat (vgl. S. 107 Anm.) Dem vorliegenden Abdrucke liegt natürlich die zweite Ausgabe zu Grunde; die Abweichungen von der ersten sind in der gewöhnlichen Weise angegeben. Die Vergleichung der ersten Ausgabe war bei dieser Schrift um so nothwendiger, als eine ziemlich lange Reihe von Druckfehlern der zweiten Ausgabe aus der ersten authentisch verbessert werden konnte. Es hat nämlich die erste Ausgabe richtig **139**, 10 u. (Anm.) und beide st. auch beide; **140**, 4 o. (Anm.) Wohlwollens st. Wohlgefallens; **162**, 12 o. Gütigkeit st. Glückseligkeit; **175**, 6 o. von Adam st. vom Adam; **193**, 3 u. auch mit st. mit; **197**, 4 o. zukommen zu lassen st. zukommen lassen; **198**, 8 o. sinnlichen st. sittlichen; **204**, 7 o. zur Form st. zu Form; **206**, 8 u. (Anm.) Georgii st. Gregorii; **210**, 2 o. auch st. und; **214**, 18 o. des seligmachenden st. der seligmachenden; **216**, 2 o. um dessen st. und dessen; **218**, 14 o. auch st. aus; **219**, 5 u. (Anm.) anthropomorphistisch st. anthropopathisch; **221**, 10 o. (Anm.) Zwangsglaubens st. Zwangsmittels; **223**, 22 u. der Fortschritt st. Fortschritte; **224**, 3 u. Instruc-

tionen st. Instruction; 227, 4 o. einem st. seinem; 235, 5 o. der Chiliasmus st. des Chiliasmus, 6 o. vor der Vernunft st. von der Vernunft; 237, 7 o. gebe st. gäbe; 241, 5 u. Bürgerschaft st. Bürgschaft; 256, 10 o. *universalitas* st. *universitas*; 258, 7 o. (Anm.) Heiligsten st. heiligen; 260, 1 u. (Anm.) sollen st. soll; 263, 11 o. müsste st. musste; 272, 8 o. in Zahlung, st. Zahlung; 274, 14 u. diesem st. diesen. — Abgesehen von diesen aus der ersten Ausgabe entlehnten Berichtigungen schien mir an folgenden, in beiden Ausgaben gleichlautenden Stellen eine kleine Veränderung nöthig. Es ist gesetzt worden: 97, 9 u. (Anm.) formale st. fremde; 115, 18 o. Naturursachen st. Natursachen; 120, 6 u. (Anm.) welches sich selbst und zwar als höchste Triebfeder st. welches sich als selbst und zwar höchste Triebfeder; 134, 6 o. nicht von st. nicht als von; 146, 6 u. (Anm.) derselben st. dieselben; 168, 2 u. (Text) von ihm st. vor ihm; 171, 2 u. (Text) an der Stelle st. an die Stelle; 172, 18 u. kann er nun st. kann nun; 194, 11 u. (Text) jedes st. jenes; 209, 11 o. Vedas st. Bedas; 213, 15 o. führt st. führe; 239, 8 o. (Anm.) zu unserm st. unserm; 240, 5 u. und in einen st. in einen; 252, 5 o. (Anm.) Bekenntniss st. Bekenntnisses; 273, 12 u. (Text) ersteren st. letzteren; 275, 6 u. (Anm.) Formen st. ferneren; 277, 3 o. sie als Mittel st. sie Mittel, 10 u. dunch Obsorvanzen st. Observanzen; 290, 13 u. (Text) ist sehr gewagt st. ist sie sehr gewagt; 296, 14 u. (Anm.) Jeden mit st. Jeden sich mit.

V. Die Abhandlung: „über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, ist zuerst in der Berliner Monatsschrift 1793, September, S. 201 — 284 erschienen. In dem Texte derselben ist 319, 13 u. gröbere st. gröberen; 322, 17 o. werden st. worden; 326, 20 u. (Anm.) das alles st. der alles gesetzt worden.

VI. Ebendaselbst (1794, Mai, S. 392—407) veröffentlichte Kant die Abhandlung: „Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung“, deren Text nur zu so unbedeutenden Veränderungen, wie 352, 16 u. (Anm.) blieben st. bleiben; 354, 12 o. die Witterung st. Witterung, Veranlassung gab.

VII. Nur einen Monat später (1794, Juni, S. 495—523) erschien in derselben Zeitschrift die Abhandlung: „das Ende aller Dinge.“ In der Berliner Monatsschrift fehlen 371, 8. 7. u. die Worte: „ihn auch nur . . . zu lassen.“ Die dem Sinne ganz angemessene Er-

gänzung findet sich zuerst in dem Abdrucke dieser Abhandlung in der TIEFTRUNK'schen Sammlung der kleinen Schriften KANT's, und rührt, da TIEFTRUNK sich mit KANT über diese Sammlung in Verkehr gesetzt hat, möglicherweise von diesem selbst her.

VIII. Der unter der Aufschrift: „über Philosophie überhaupt, zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft" folgende Aufsatz ist in der Gestalt, in welcher er veröffentlicht worden ist, nur ein Auszug aus einer von KANT wegen ihrer zu grossen Ausführlichkeit zurückgelegten, an JAC. SIGISM. BECK zur Benutzung mitgetheilten Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft, den dieser unter der Ueberschrift: „Anmerkungen zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft" im Jahr 1794 am Ende des zweiten Bande seines „erläuternden Auszugs aus Herrn Prof. KANT philosophischen Schriften (S. 541—590) hat abdrucken lassen. (vgl. unten S. 374). F. CHR. STARKE (d. i. J. A. BERGK) hat ihn dann in seine Sammlung: „I. KANT's vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze" u. s. w. (Leipzig 1833) Bd. II, S. 223 flg. unter der Aufschrift: „über Philosophie überhaupt und die Kritik der Urtheilskraft insbesondere" aufgenommen; in den beiden Gesammtausgaben sind nur die ersten Worte dieser Ueberschrift „über Philosophie überhaupt" beibehalten worden. Zur näheren Bezeichnung der ursprünglichen Bestimmung des ganzen Aufsatzes habe ich jetzt die Worte: „zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft" hinzugefügt. In dem Texte, wie er bei BECK abgedruckt ist, habe ich 380, 2 o. und, wenn st. wenn; 383, 2 u. ein Instrument st. Instrument; 388, 1 o. also als ein st. also ein gesetzt.

IX. Die Schrift: „zum ewigen Frieden" erschien zuerst, 1795 (Königsberg, NICOLOVIUS, 104 S. 8). Schon im Jahre 1796 folgte die zweite Auflage, die sich von der ersten ausser der Weglassung einer kleinen, in dieser zweimal vorkommenden Anmerkung lediglich durch die Hinzufügung des zweiten Zusatzes zum zweiten Abschnitt unterscheidet. Gleichzeitig mit der zweiten Ausgabe erschien 1796 bei NICOLOVIUS eine französische Uebersetzung unter dem Titel: *Projet de paix perpétuelle. Essai philosophique par Emmanuel Kant. Traduit de l'Allemand avec un nouveau supplément de l'auteur.* Das *nouveau supplément* ist eben dieser zweite Zusatz zum zweiten Abschnitt. In dem Texte der zweiten Ausgabe ist gesetzt worden: 413, 2 o. mithin nicht die st. mithin die, 7 u. (Anm.)

wo die st. die; **425**, 3 o. dulden müssen st. dulden zu müssen; **427**, 5 o. Mächten (aus der ersten Ausg.) st. möchten; **430**, 4 o. das Kameel st. dem Kameel; **431**, 2 o. ersten st. ersteren; **438**, 8 u. nun st. nur; **450**, 2 u. Naturzustande st. Naturstande; **451**, 10 o. so fragt sich st. fragt sich.

X. Den kleinen Aufsatz: „zu Sömmerring über das Organ der Seele“ hat zuerst Sam. Thom. Sömmering als Anhang zu seiner Schrift über das Organ der Seele (Königsberg, 1796, S. 81—86) veröffentlicht. Ueber die Veranlassung desselben vgl. S. 456 und den Brief Kant's an Sömmering vom 10. August 1795.

XI—XIII. Die beiden Abhandlungen: „von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.“ (XI) und: Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie“ (XIII) gehören unmittelbar zusammen; der kleine zwischen sie fallende Aufsatz: „Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits“ bezieht sich lediglich auf eine Stelle des ersteren. Alle drei erschienen zuerst 1796 in der Berliner Monatsschrift; XI im Mai, S. 387—426, XII im October, S. 368—370, XIII im December, S. 485—504. Zu der Abhandlung: „von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton“ u. s. w. fand sich Kant, ohne seinen Gegner zu nennen, durch die Art veranlasst, in welcher Joh. Georg Schlosser in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der Platonischen Briefe (S. 180—184, 191 u. 192) Gefühle und Ahnungen für eine Quelle philosophischer Erkenntnisse erklärt hatte. Schlosser schrieb darauf sein (erstes) „Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte“ (Lübeck und Leipzig, 1797). Das Jahr 1797 auf dem Titel ist eine Anticipation des Verlegers; denn schon im December 1796 antwortete Kant darauf durch die „Verkündigung eines Tractats“ u. s. w., worauf dann Schlosser in seinem „zweiten Sendschreiben an einen jungen Mann“ u. s. w. (Leipzig 1798) beide Abhandlungen Kant's (XI u. XIII) mit abdrucken liess.

Jena, im März 1868.

G. Hartenstein.

[illegible]

X. Der kleine Aufsatz [illegible]

[illegible] August 1795.

XI.—XIII. Die beiden Abhandlungen [illegible] in der Philosophie [illegible]

[illegible]

Jena, im März 1868.

G. Hartenstein.

INHALT.

Seite

I. Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790 1

(Vorwort) 3

1. Abschn. Ueber die objective Realität derjenigen Begriffe, denen keine correspondirende sinnliche Anschauung gegeben werden kann, nach Herrn Eberhard . . . 6

A. Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom zureichenden Grunde u. s. w. 9

B. Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom Einfachen u. s. w. 15

C. Methode, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen aufzusteigen u. s. w. 23

2. Abschn. Die Auflösung der Aufgabe: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? nach Herrn Eberhard 43

II. Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen. 1790 . . . 69

III. Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. 1791 75

IV. Die Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft. 1793 95

Vorrede zur ersten Ausgabe 97

Vorrede zur zweiten Ausgabe 107

Erstes Stück. Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten; oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur 113

I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur 120

Seite

II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur 122

III. Der Mensch ist von Natur böse 126

IV. Vom Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur 133

Allgemeine Anmerkung. Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihrer Kraft 138

Zweites Stück. Von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen 151

1. Abschn. Von dem Rechtsanspruche des guten Princips über den Menschen 155

a) Personificirte Idee des guten Princips 155

b) Objective Realität dieser Idee 157

c) Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben 161

2. Abschn. Von dem Rechtsanspruche des bösen Princips auf die Herrschaft über den Menschen und dem Kampfe beider Principien mit einander 174

Allgemeine Anmerkung 180

Drittes Stück. Der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden 189

1. Abtheil. Philosophische Vorstellung des Siegs des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden 192

I. Von dem ethischen Naturzustande 192

II. Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden . . 194

III. Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen 195

IV. Die Idee eines Volkes Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders, als in der Form einer Kirche auszuführen . 198

V. Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am besten auf eine heilige Schrift gegründet 200

VI. Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben . . 207

Seite

VII. Der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reichs Gottes 212

2. Abtheil. Historische Vorstellung der allmähligen Gründung der Herrschaft des guten Princips auf Erden 223

Viertes Stück. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum . 248

1. Theil. Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt 252

1. Abschn. Die christliche Religion als natürliche Religion 255

2. Abschn. Die christliche Religion als gelehrte Religion 261

2. Theil. Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion 267

§. 1. Vom allgemeinen subjectiven Grunde des Religionswahnes 268

§. 2. Das dem Religionswahne entgegengesetzte moralische Princip der Religion 270

§. 3. Vom Pfaffenthum als einem Regiment im Afterdienst des guten Princips 275

§. 4. Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen 285

Allgemeine Anmerkung 290

V. Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. 1793 303

I. Von dem Verhältniss der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. (Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Herrn Garve.) . 309

II. Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. (Gegen Hobbes.) 321

III. Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Völkerrecht. (Gegen Moses Mendelssohn.) 340

VI. Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung. 1794 . 347

VII. Das Ende aller Dinge. 1794 357

Seite

VIII. Ueber Philosophie überhaupt, zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft. 1794 373
Von der Philosophie als einem System 375
Von dem System aller Vermögen des menschlichen Gemüths . 379
Von der Erfahrung, als einem System für die Urtheilskraft . 381
Von der reflectirenden Urtheilskraft 381
Von der Aesthetik des Beurtheilungsvermögens 386

IX. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. 1795 . 405
1. Abschnitt, welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält 408
2. Abschnitt, welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält 415
Zusatz 1. Von der Garantie des ewigen Friedens . 427
Zusatz 2. Geheimer Artikel zum ewigen Frieden . 435
Anhang: I. Ueber die Misshelligkeit zwischen der Moral und Politik in Absicht auf den ewigen Frieden . . . 437
II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach transscendentalen Begriffen des öffentlichen Rechts 448

X. Zu Sömmerring, über das Organ der Seele. 1796 . . 455

XI. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. 1796 463

XII. Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits. 1796 483

XIII. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie. 1796 487
1. Abschn. Frohe Aussicht zum nahen ewigen Frieden . . 9
2. Abschn. Bedenkliche Aussicht zum nahen ewigen Frieden in der Philosophie 496

I.

Ueber eine Entdeckung

nach der

alle neue Kritik

der reinen Vernunft

durch eine ältere

entbehrlich gemacht werden soll.

1790.

Herr Eberhard hat die Entdeckung gemacht, dass, wie sein philosophisches Magazin, erster Band S. 289 besagt, „die Leibnitzische Philosophie ebensowohl eine Vernunftkritik enthalte, als die neuerliche, wobei sie dennoch einen auf genaue Zergliederung der Erkenntnissvermögen gegründeten Dogmatismus einführe, mithin alles Wahre der letzteren, überdem aber noch mehr, in einer gegründeten Erweiterung des Gebiets des Verstandes enthalte." Wie es nun zugegangen sei, dass man diese Sachen in der Philosophie des grossen Mannes und ihrer Tochter, der Wolfischen nicht schon längst gesehen hat, erklärt er zwar nicht; allein wie viele für neu gehaltene Entdeckungen sehen jetzt nicht geschickte Ausleger ganz klar in den Alten, nachdem ihnen gezeigt worden, wornach sie sehen sollen.

Allein mit dem Fehlschlagen des Anspruchs auf Neuigkeit möchte es noch hingehen, wenn nur die ältere Kritik in ihrem Ausgange nicht das gerade Widerspiel der neuen enthielte; denn in diesem Falle würde das *argumentum ad verecundiam,* (wie es Locke nennt,) dessen sich auch Herr Eberhard, aus Furcht seine eigenen möchten nicht zulangen, klüglich (bisweilen auch wie S. 298 mit Wortverdrehungen) bedient, der Aufnahme der letztern ein grosses Hinderniss sein. Allein es ist mit dem Widerlegen reiner Vernunftsätze durch Bücher, (die doch selbst aus keinen andern Quellen geschöpft sein konnten, als denen, welchen wir ebenso nahe sind, als ihre Verfasser,) eine missliche Sache. Herr Eberhard konnte, so scharfsichtig er auch ist, doch für diesmal vielleicht nicht recht gesehen haben. Ueberdem spricht er bisweilen (wie S. 381 und 393 die Anmerk.) so, als ob er sich für Leibnitz eben nicht verbürgen wolle. Am besten ist es also: wir lassen diesen berühmten Mann aus dem Spiel, und nehmen die Sätze, die Herr Eberhard auf dessen Namen schreibt und zu Waffen wider die Kritik braucht, für seine eigenen Behauptungen; denn sonst gerathen wir in die schlimme

Lage, dass die Streiche, die er im fremden Namen führt, uns, diejenigen aber, wodurch wir sie, wie billig, erwiedern, einen grossen Mann treffen möchten, welches uns nur bei den Verehrern desselben Hass zuziehen dürfte.

Das Erste, worauf wir in diesem Streithandel zu sehen haben, ist, nach dem Beispiele der Juristen in der Führung eines Processes, das Formale. Hierüber erklärt sich Herr Eberhard S. 255 auf folgende Art: „Nach der Einrichtung, die diese Zeitschrift mit sich bringt, ist es sehr wohl erlaubt: dass wir unsere Tagereisen nach Belieben abbrechen und wieder fortsetzen, dass wir vorwärts und rückwärts gehen und nach allen Richtungen ausbeugen können." — Nun kann man wohl einräumen: dass ein Magazin in seinen verschiedenen Abtheilungen und Verschlägen gar verschiedene Sachen enthalte, (so wie auch in diesem auf eine Abhandlung über die logische Wahrheit unmittelbar ein Beitrag zur Geschichte der Bärte, auf diesen ein Gedicht folgt;) allein dass in einer und derselben Abtheilung ungleichartige Dinge durch einander gemengt werden, oder das Hinterste zu vorderst und das Unterste zu oberst gebracht werde, vornehmlich wenn es, wie hier der Fall ist, die Gegeneinanderstellung zweier Systeme betrifft, wird Herr Eberhard schwerlich durch die Eigenthümlichkeit eines Magazins, (welches alsdenn eine Gerüllkammer sein würde,) rechtfertigen können; in der That ist er auch weit entfernt, so zu urtheilen.

Diese vorgeblich kunstlose Zusammenstellung der Sätze ist in der That sehr planmässig angelegt, um den Leser, ehe noch der Probierstein der Wahrheit ausgemacht ist und er also noch keinen hat, für Sätze, die einer scharfen Prüfung bedürfen, zum voraus einzunehmen, und nachher die Gültigkeit des Probiersteins, der hintennach gewählt wird, nicht, wie es doch sein sollte, aus seiner eigenen Beschaffenheit, sondern durch jene Sätze, an denen er die Probe hält, (nicht die an ihm die Probe halten,) zu beweisen. Es ist ein künstliches *ὕστερον πρότερον*, welches absichtlich dazu helfen soll, der Nachforschung der Elemente unserer Erkenntniss *a priori* und des Grundes ihrer Gültigkeit in Ansehung der Objecte, vor aller Erfahrung, mithin der Deduction ihrer objectiven Realität, (als langwierigen und schweren Bemühungen,) mit guter Manier auszuweichen und, wo möglich, durch einen Federzug die Kritik zu vernichten, zugleich aber für einen unbegrenzten Dogmatismus der reinen Vernunft Platz zu machen. Denn bekanntlich fängt die Kritik des reinen Verstandes von dieser Nachforschung an, welche die

Auflösung der allgemeinen Frage zum Zweck hat: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? und nur nach einer mühvollen Erörterung aller dazu erforderlichen Bedingungen kann sie zu dem entscheidenden Schlusssatze gelangen: dass keinem Begriffe seine objective Realität anders gesichert werden könne, als sofern er in einer correspondirenden Anschauung, (die für uns jederzeit sinnlich ist,) dargestellt werden kann, mithin über die Grenze der Sinnlichkeit, folglich auch der möglichen Erfahrung hinaus, es schlechterdings keine Erkenntniss, d. i. keine Begriffe, von denen man sicher ist, dass sie nicht leer sind, geben könne. — Das Magazin fängt von der Widerlegung dieses Satzes durch den Beweis des Gegentheils an: nämlich dass es allerdings Erweiterung der Erkenntniss über Gegenstände der Sinne hinaus gebe, und endigt mit der Untersuchung, wie dergleichen durch synthetische Sätze *a priori* möglich sei.

Eigentlich besteht also die Handlung des ersten Bandes des Eberhard'schen Magazins aus zwei Acten. Im ersten soll die objective Realität unserer Begriffe des Nichtsinnlichen dargethan, im andern die Aufgabe, wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind, aufgelöst werden. Denn was den Satz des zureichenden Grundes anlangt, den er schon S. 163—166 vorträgt, so steht er da, um die Realität des Begriffes vom Grunde in diesem synthetischen Grundsatze auszumachen; er gehört aber, nach der eigenen Erklärung des Verfassers S. 316, auch zu der Nummer von den synthetischen und analytischen Urtheilen, wo über die Möglichkeit synthetischer Grundsätze allererst etwas ausgemacht werden soll. Alles übrige, vorher oder dazwischen hin und her Geredete, besteht aus Hinweisungen auf künftige, aus Berufungen auf vorhergehende Beweise, Anführung von Leibnitz's und Anderer Behauptungen, aus Angriffen der Ausdrücke, gemeiniglich Verdrehungen ihres Sinnes u. dgl.; recht nach dem Rathe, den Quintilian dem Redner in Ansehung seiner Argumente gibt, um seine Zuhörer zu überlisten: *Si non possunt valere, quia magna sunt, valebunt, quia multa sunt. — Singula levia sunt et communia, universa tamen nocent; etiamsi non ut fulmine, tamen ut grandine;* welche nur in einem Nachtrage in Erwägung gezogen zu werden verdienen. Es ist schlimm, mit einem Autor zu thun zu haben, der keine Ordnung kennt, noch schlimmer aber mit dem, der eine Unordnung erkünstelt, um seichte oder falsche Sätze unbemerkt durchschlüpfen zu lassen.

Erster Abschnitt.

Ueber die objective Realität derjenigen Begriffe, denen keine correspondirende sinnliche Anschauung gegeben werden kann, nach Herrn Eberhard.

Zu dieser Unternehmung schreitet Herr Eberhard S. 157—158 mit einer Feierlichkeit, die der Wichtigkeit derselben angemessen ist; spricht von seinen langen, von aller Vorliebe freien Bemühungen um eine Wissenschaft (die Metaphysik), die er als ein Reich betrachtet, von welchem, wenn es Noth thäte, ein beträchtliches Stück könne verlassen werden und doch immer noch ein weit beträchtlicheres Land übrig bleiben würde; spricht von Blumen und Früchten, die die unbestrittenen fruchtbaren Felder der Ontologie verheissen,* und muntert auf, auch in Ansehung der bestrittenen, der Kosmologie, die Hände nicht sinken zu lassen; denn, sagt er, „wir können an ihrer Erweiterung immer fortarbeiten, wir können sie immer mit neuen Wahrheiten zu bereichern suchen, ohne uns auf die transscendentale Gültigkeit dieser Wahrheiten, (das soll hier so viel bedeuten, als die objective Realität ihrer Begriffe,) vor der Hand einzulassen," und nun setzt er hinzu: „Auf diese Art haben selbst Mathematiker die Zeichnung ganzer Wissenschaften vollendet, ohne von der Realität des Gegenstandes der-

* Das sind aber gerade diejenigen, deren Begriffe und Grundsätze, als Ansprüche auf eine Erkenntniss der Dinge überhaupt, bestritten und auf das sehr verengte Feld der Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt worden. Sich nun vor der Hand auf die den *titulum possessionis* betreffende Frage nicht einlassen zu wollen, verräth auf der Stelle einen Kunstgriff, dem Richter den eigentlichen Punkt des Streits aus den Augen zu rücken.

selben mit einem Worte Erwähnung zu thun.“ Er will, der Leser solle hierauf ja recht aufmerksam sein, indem er sagt: „das lässt sich mit einem merkwürdigen Beispiele belegen, mit einem Beispiele, das zu treffend und zu lehrreich ist, als dass ich es nicht sollte hier anführen dürfen.“ Ja wohl lehrreich; denn niemals ist wohl ein treffenderes Beispiel zur Warnung gegeben worden, sich ja nicht auf Beweisgründe aus Wissenschaften, die man nicht versteht, selbst nicht auf den Ausspruch anderer berühmten Männer, die davon blos Bericht geben, zu berufen; weil zu erwarten ist, dass man diese auch nicht verstehe. Denn kräftiger konnte Herr Eberhard sich selbst und sein eben jetzt angekündigtes Vorhaben nicht widerlegen, als eben durch das dem Borelli nachgesagte Urtheil über des Apollonius Conica.

Apollonius construirt zuerst den Begriff eines Kegels, d. i. er stellt ihn *a priori* in der Anschauung dar, (das ist nun die erste Handlung, wodurch der Geometer die objective Realität seines Begriffs zum voraus darthut.) Er schneidet ihn nach einer bestimmten Regel, z. B. parallel mit einer Seite des Triangels, der die Basis des Kegels *(conus rectus)* durch die Spitze desselben rechtwinklig schneidet, und beweiset an der Anschauung *a priori* die Eigenschaften der krummen Linie, welche durch jenen Schnitt auf der Oberfläche dieses Kegels erzeugt wird, und bringt so einen Begriff des Verhältnisses, in welchem die Ordinaten derselben zum Parameter stehen, heraus, welcher Begriff, nämlich (in diesem Falle) der Parabel, dadurch in der Anschauung *a priori* gegeben, mithin seine objective Realität, d. i. die Möglichkeit, dass es ein Ding von den genannten Eigenschaften geben könne, auf keine andere Weise, als dass man ihm die correspondirende Anschauung unterlegt, bewiesen wird. — Herr Eberhard wollte beweisen: dass man seine Erkenntniss gar wohl erweitern und sie mit neuen Wahrheiten bereichern könne, ohne sich vorher darauf einzulassen, ob sie nicht mit einem Begriffe umgehe, der vielleicht ganz leer ist und gar keinen Gegenstand haben kann, (eine Behauptung, die dem gesunden Menschenverstande geradezu widerstreitet,) und schlug sich zur Bestätigung seiner Meinung an den Mathematiker. Unglücklicher konnte er sich nicht adressiren. — Das Unglück aber kam daher, dass er den Apollonius selbst nicht kannte, und den Borelli, der über das Verfahren der alten Geometer reflectirt, nicht verstand. Dieser spricht von der mechanischen Construction der Begriffe von Kegelschnitten (ausser dem Zirkel), und sagt: dass die Mathematiker die Eigenschaft

der letzteren lehren, ohne der ersteren Erwähnung zu thun; eine zwar wahre, aber sehr unerhebliche Anmerkung; denn die Anweisung, eine Parabel nach Vorschrift der Theorie zu zeichnen, ist nur für den Künstler, nicht für den Geometer.* Herr EBERHARD hätte aus der Stelle, die er selbst aus der Anmerkung des BORELLI anführt und sogar unterstrichen hat, sich hievon belehren können. Es heisst da: *Subjectum enim definitum assumi potest, ut affectiones variae de eo demonstrentur, licet praemissa non sit ars, subjectum ipsum efformandum delineandi.* Es wäre aber höchst ungereimt, vorzugeben, er wolle damit sagen: der Geometer erwartete allererst von dieser mechanischen Construction den Beweis der Möglichkeit einer solchen Linie, mithin die objective Realität seines Begriffs. Den Neueren könnte man eher einen Vorwurf dieser Art machen: nicht dass sie die Eigenschaften einer krummen Linie aus der Definition derselben, ohne doch wegen der Möglichkeit ihres Objects gesichert zu sein, ableiteten, (denn sie sind mit derselben sich zugleich der reinen blos schematischen Construction vollkommen bewusst, und bringen auch die mechanische nach derselben, wenn es erfordert wird, zu Stande,) sondern dass sie sich eine solche (z. B. die Parabel durch die Formel $ax = y^2$) willkührlich denken, und nicht, nach dem Beispiele der alten Geometer, sie zuvor als im Schnitte des Kegels gegeben herausbringen, welches der Eleganz der Geometrie gemässer sein

* Um den Ausdruck der Construction der Begriffe, von der die Kritik der reinen Vernunft vielfältig redet und dadurch das Verfahren der Vernunft in der Mathematik von dem in der Philosophie zuerst genau unterschieden hat, wider Missbrauch zu sichern, mag Folgendes dienen. In allgemeiner Bedeutung kann alle Darstellung eines Begriffs durch die (selbstthätige) Hervorbringung einer ihm correspondirenden Anschauung Construction heissen. Geschieht sie durch die blose Einbildungskraft, einem Begriffe *a priori* gemäss, so heisst sie die reine, (dergleichen der Mathematiker allen seinen Demonstrationen zum Grunde legen muss; daher er an einem Zirkel, den er mit seinem Stabe im Sande beschreibt, so unregelmässig er auch ausfalle, die Eigenschaften eines Zirkels überhaupt so vollkommen beweisen kann, als ob ihn der beste Künstler im Kupferstiche gezeichnet hätte.) Wird sie aber an irgend einer Materie ausgeübt, so würde sie die empirische Construction heissen können. Die erstere kann auch die schematische, die zweite die technische genannt werden. Die letztere und wirklich nur uneigentlich so genannte Construction, (weil sie nicht zur Wissenschaft, sondern zur Kunst gehört und durch Instrumente verrichtet wird,) ist nun entweder die geometrische, durch Zirkel und Lineal, oder die mechanische, wozu andere Werkzeuge nöthig sind, wie zum Beispiel die Zeichnung der übrigen Kegelschnitte ausser dem Zirkel.

würde, um deren willen man mehrmalen angerathen hat, über der so erfindungsreichen analytischen Methode die synthetische der Alten nicht so ganz zu verabsäumen.

Nach dem Beispiele also nicht der Mathematiker, sondern jenes künstlichen Mannes, der aus Sand einen Strick drehen konnte, geht Herr Eberhard auf folgende Art zu Werke.

Er hatte schon im 1sten Stück seines Magazins die Principien der Form der Erkenntniss, welche der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes sein sollen, von denen der Materie derselben, (nach ihm Vorstellung und Ausdehnung,) deren Princip er in dem Einfachen setzt, woraus sie bestehen, unterschieden, und jetzt sucht er, da ihm Niemand die transscendentale Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs streitet, erstlich die des Satzes vom zureichenden Grunde und hiemit die objective Realität des letztern Begriffs, zweitens auch die Realität des Begriffs von einfachen Wesen darzuthun, ohne, wie die Kritik verlangt, sie durch eine correspondirende Anschauung belegen zu dürfen. Denn was wahr ist, davon darf nicht allererst gefragt werden, ob es möglich sei, und sofern hat die Logik den Grundsatz: *ab esse ad posse valet consequentia*, mit der Metaphysik gemein oder leihet ihr vielmehr denselben. — Dieser Eintheilung gemäss wollen wir nun auch unsere Prüfung eintheilen.

A.

Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom zureichenden Grunde, nach Herrn Eberhard.

Zuerst ist wohl zu bemerken: dass Herr Eberhard den Satz des zureichenden Grundes blos zu den formalen Principien der Erkenntniss gezählt wissen will, und dann doch S. 160 es als eine Frage ansieht, welche durch die Kritik veranlasst werde: „ob er auch transscendentale Gültigkeit habe“ (überhaupt ein transscendentales Princip sei). Herr Eberhard muss entweder gar keinen Begriff vom Unterschiede eines logischen (formalen) und transscendentalen (materiellen) Princips der Erkenntniss haben, oder, welches wahrscheinlicher ist, dieses ist eine von seinen künstlichen Wendungen, um statt dessen, wovon die Frage ist, etwas Anderes unterzuschieben, wornach kein Mensch fragt.

Ein jeder Satz muss einen Grund haben, ist das logische (formale) Princip der Erkenntniss, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellet, sondern untergeordnet ist.* Ein jedes Ding muss seinen Grund haben, ist das transscendentale (materielle) Princip, welches kein Mensch aus dem Satze des Widerspruchs (und überhaupt aus blosen Begriffen, ohne Beziehung auf sinnliche Anschauung) jemals bewiesen hat, noch beweisen wird. Es ist ja offenbar genug und in der Kritik unzählige Mal gesagt worden, dass ein transscendentales Princip über die Objecte und ihre Möglichkeit etwas *a priori* bestimmen müsse, mithin nicht, wie die logischen Principien thun, (indem sie von allem, was die Möglichkeit des Objects betrifft, gänzlich abstrahiren,) blos die formalen Bedingungen der Urtheile betreffe. Aber Herr Eberhard wollte S. 163 seinen Satz unter der Formel: alles hat einen Grund, durchsetzen, und indem er, (wie aus dem von ihm daselbst angeführten Beispiel zu ersehen ist,) den in der That materiellen Grundsatz der Causalität vermittelst des Satzes des Widerspruchs einschleichen lassen wollte, bedient er sich des Worts Alles, und hütet sich wohl zu sagen: ein jedes Ding, weil es da gar zu sehr in die Augen gefallen wäre, dass es nicht ein formaler und logischer, sondern materialer und transscendentaler Grundsatz der Erkenntniss sei, der schon in der Logik, (wie jeder Grundsatz, der auf dem Satze des Widerspruchs beruht,) seinen Platz haben kann.

Dass er aber darauf dringt, diesen transscendentalen Grundsatz ja aus dem Satze des Widerspruchs zu beweisen, das thut er gleichfalls

* Die Kritik hat den Unterschied zwischen problematischen und assertorischen Urtheilen angemerkt. Ein assertorisches Urtheil ist ein Satz. Die Logiker thun gar nicht recht daran, dass sie einen Satz durch ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil definiren; denn wir müssen uns auch zu Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen. In dem bedingten Satze: wenn ein Körper einfach ist, so ist er unveränderlich, ist ein Verhältniss zweier Urtheile, deren keines ein Satz ist, sondern nur die Consequenz des letzteren (des *consequens*) aus dem ersteren (*antecedens*) macht den Satz aus. Das Urtheil: einige Körper sind einfach, mag immer widersprechend sein, es kann gleichwohl doch aufgestellt werden, um zu sehen, was daraus folgte, wenn es als Assertion, d. i. als Satz gesagt würde. Das assertorische Urtheil: ein jeder Körper ist theilbar, sagt mehr, als das blos problematische, (man denke sich, ein jeder Körper sei theilbar etc.) und steht unter dem allgemeinen logischen Princip der Sätze, nämlich ein jeder Satz muss gegründet (nicht ein blos mögliches Urtheil) sein, welches aus dem Satze des Widerspruchs folgt, weil jener sonst kein Satz sein würde.

nicht ohne reife Ueberlegung, und mit einer Absicht, die er doch dem Leser gern verbergen möchte. Er will den Begriff des Grundes, (mit ihm auch unvermerkt den Begriff der Causalität,) für alle Dinge überhaupt geltend machen, d. i. seine objective Realität beweisen, ohne diese blos auf Gegenstände der Sinne einzuschränken, und so der Bedingung ausweichen, welche die Kritik hinzufügt, dass er nämlich noch einer Anschauung bedürfe, wodurch diese Realität allererst erweislich sei. Nun ist klar, dass der Satz des Widerspruchs ein Princip ist, welches von allem überhaupt gilt, was wir nur denken mögen, es mag ein sinnlicher Gegenstand sein und ihm eine mögliche Anschauung zukommen, oder nicht; weil er vom Denken überhaupt, ohne Rücksicht auf ein Object gilt. Was also mit diesem Princip nicht bestehen kann, ist offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke). Wollte er also die objective Realität des Begriffs vom Grunde einführen, ohne sich doch durch die Einschränkung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung binden zu lassen, so musste er das Princip, was vom Denken überhaupt gilt, dazu brauchen, den Begriff des Grundes, diesen aber auch so zu stellen, dass, ob er zwar in der That blos logische Bedeutung hat; dabei doch schiene die Realgründe (mithin den der Causalität) unter sich zu befassen. Er hat aber dem Leser mehr treuherzigen Glauben zugetraut, als sich bei ihm, auch bei der mittelmässigsten Urtheilskraft, voraussetzen lässt.

Allein wie es bei Listen zuzugehen pflegt, so hat sich Herr Eberhard durch die seinige selbst verwickelt. Vorher hatte er die ganze Metaphysik an zwei Thürangeln gehängt: den Satz des Widerspruchs, und den des zureichenden Grundes; und er bleibt durchgängig bei dieser seiner Behauptung, indem er, Leibnitz'en, (nämlich nach der Art, wie er ihn auslegt,) zu Folge, den ersten durch den zweiten zum Behuf der Metaphysik ergänzen zu müssen vorgibt. Nun sagt er S. 163: „Die allgemeine Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes kann nur aus diesem (dem Satze des Widerspruchs) demonstrirt werden,“ welches er denn gleich darauf muthig unternimmt. So hängt ja aber alsdenn die ganze Metaphysik wiederum nur an einem Angel, da es vorher zwei sein sollten; denn die blose Folgerung aus einem Princip, ohne dass im mindesten eine neue Bedingung der Anwendung hinzukäme, sondern in der ganzen Allgemeinheit desselben, ist ja kein neues Princip, welches die Mangelhaftigkeit des vorigen ergänzte!

Ehe Herr Eberhard aber diesen Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde, (mit ihm eigentlich die objective Realität des Begriffs einer

Ursache, ohne doch etwas mehr, als den Satz des Widerspruchs zu bedürfen,) aufstellt, spannt er die Erwartung des Lesers durch einen gewissen Pomp der Eintheilung, S. 161—162, und zwar wiederum durch Vergleichung seiner Methode mit der der Mathematiker, welche ihm aber jederzeit verunglückt. Euklides selbst soll „unter seinen Axiomen Sätze haben, die wohl noch eines Beweises bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden.“ Nun setzt er, indem er vom Mathematiker redet, hinzu: „Sobald man ihm eines von seinen Axiomen leugnet, so fallen freilich auch alle Lehrsätze, die von demselben abhangen. Das ist aber ein so seltner Fall, dass er nicht glaubt ihm die unverwickelte Leichtigkeit seines Vortrages und die schönen Verhältnisse seines Lehrgebäudes aufopfern zu müssen. Die Philosophie muss gefälliger sein.“ Es gibt also doch jetzt auch eine *licentia geometrica*, so wie es längst eine *licentia poetica* gegeben hat. Wenn doch die gefällige Philosophie (im Beweisen, wie gleich darauf gesagt wird,) auch so gefällig gewesen wäre, ein Beispiel aus dem Euklid anzuführen, wo er einen Satz, der mathematisch erweislich ist, als Axiom aufstelle; denn was blos philosophisch (aus Begriffen) bewiesen werden kann, z. B. das Ganze ist grösser, als sein Theil, davon gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet ist.

Nun folgt die verheissene Demonstration. Es ist gut, dass sie nicht weitläuftig ist; um desto mehr fällt ihre Bündigkeit in die Augen. Wir wollen sie also ganz hersetzen. „Alles hat entweder einen Grund, oder nicht alles hat einen Grund. Im letztern Falle könnte also etwas möglich und denkbar sein, dessen Grund nichts wäre. — Wenn aber von zwei entgegengesetzten Dingen eines ohne zureichenden Grund sein könnte; so könnte auch das andere von den beiden Entgegengesetzten ohne zureichenden Grund sein. Wenn z. B. eine Portion Luft sich gegen Osten bewegen und der Wind gegen Osten wehen könnte, ohne dass im Osten die Luft wärmer und verdünnter wäre, so würde diese Portion Luft sich eben so gut gegen Westen bewegen können, als gegen Osten; dieselbe Luft würde sich also zugleich nach zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen können, nach Osten und Westen zu, und also gegen Osten und nicht gegen Osten, d. i. es könnte etwas zugleich sein und nicht sein, welches widersprechend und unmöglich ist.“

Dieser Beweis, durch den sich der Philosoph für die Gründlichkeit noch gefälliger bezeigen soll, als selbst der Mathematiker, hat alle

Eigenschaften, die ein Beweis haben muss, um in der Logik zum Beispiele zu dienen, — wie man nicht beweisen soll. — Denn erstlich ist der zu beweisende Satz zweideutig gestellt, so, dass man aus ihm einen logischen, oder auch transscendentalen Grundsatz machen kann, weil das Wort alles ein jedes Urtheil, welches wir als Satz irgend wovon fällen, oder auch ein jedes Ding bedeuten kann. Wird er in der ersten Bedeutung genommen, (da er so lauten müsste: ein jeder Satz hat seinen Grund,) so ist er nicht allein allgemein wahr, sondern auch unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert; dieses würde aber, wenn unter alles ein jedes Ding verstanden würde, eine ganz andere Beweisart erfordern.

Zweitens fehlt dem Beweise Einheit. Er besteht aus zwei Beweisen. Der erste ist der bekannte Baumgarten'sche Beweis, auf den sich jetzt wohl Niemand mehr berufen wird, und der da, wo ich den Gedankenstrich gezogen habe, völlig zu Ende ist, ausser dass die Schlussformel fehlt („welches sich widerspricht"), die aber ein Jeder hinzudenken muss. Unmittelbar hierauf folgt ein anderer Beweis, der durch das Wort aber als ein bloser Fortgang in der Kette der Schlüsse, um zum Schlusssatze des ersteren zu gelangen, vorgetragen wird, und doch, wenn man das Wort aber weglässt, allein einen für sich bestehenden Beweis ausmacht; wie er denn auch mehr bedarf, um in dem Satze, dass etwas ohne Grund sei, einen Widerspruch zu finden, als der erstere, welcher ihn unmittelbar in diesem Satze selbst fand, da dieser hingegen noch den Satz hinzusetzen muss, dass nämlich alsdenn auch das Gegentheil dieses Dinges ohne Grund sein würde, um einen Widerspruch herauszukünsteln, folglich ganz anders, als der Baumgarten'sche Beweis geführt wird, der doch von ihm ein Glied sein sollte.

Drittens ist die neue Wendung, die Herr Eberhard seinem Beweise zu geben gedachte S. 161, sehr verunglückt; denn der Vernunftschluss, durch den dieser sich wendet, geht auf vier Füssen. — Er lautet, wenn man ihn in syllogistische Form bringt, so:

Ein Wind, der sich ohne Grund nach Osten bewegt, konnte sich (statt dessen) eben so gut nach Westen bewegen;

Nun bewegt sich, (wie der Gegner des Satzes des zureichenden Grundes vorgibt,) der Wind ohne Grund nach Osten:

Folglich kann er sich zugleich nach Osten und Westen bewegen (welches sich widerspricht). Dass ich mit völligem Fug und Recht in den Obersatz die Worte: statt dessen einschalte, ist klar; denn ohne

diese Einschränkung im Sinne zu haben, kann Niemand den Obersatz einräumen. Wenn Jemand eine gewisse Summe auf einen Glückswurf setzt und gewinnt, so kann der, welcher ihm das Spiel abrathen will, gar wohl sagen: er hätte eben so gut einen Fehler werfen und so viel verlieren können, aber nur anstatt des Treffers, nicht Fehler und Treffer in demselben Wurfe zugleich. Der Künstler, der aus einem Stück Holz einen Gott schnitzte, konnte eben so gut (statt dessen) eine Bank daraus machen; aber daraus folgt nicht, dass er beides zugleich daraus machen konnte.

Viertens ist der Satz selber, in der unbeschränkten Allgemeinheit, wie er da steht, wenn er von Sachen gelten soll, offenbar falsch; denn nach demselben würde es schlechterdings nichts Unbedingtes geben; dieser Ungemächlichkeit aber dadurch ausweichen zu wollen, dass man vom Urwesen sagt: es habe zwar auch einen Grund seines Daseins, aber der liege in ihm selber, ist ein Widerspruch; weil der Grund des Daseins eines Dinges, als Realgrund, jederzeit von diesem Dinge unterschieden sein, und dieses alsdann nothwendig als von einem anderen abhängig gedacht werden muss. Von einem Satze kann ich wohl sagen, er habe den Grund (den logischen) seiner Wahrheit in sich selbst, weil der Begriff des Subjects etwas Anderes, als der des Prädicats ist, und von diesem den Grund enthalten kann; dagegen wenn ich von dem Dasein eines Dinges keinen andern Grund anzunehmen erlaube, als dieses Ding selber, so will ich damit sagen, es habe weiter keinen realen Grund.

Herr Eberhard hat also nichts von dem zu Stande gebracht, was er in Absicht auf den Begriff der Causalität bewirken wollte, nämlich diese Kategorie, und muthmasslich mit ihr auch die übrigen, von Dingen überhaupt geltend zu machen, ohne seine Gültigkeit zum Erkenntniss der Dinge auf Gegenstände der Erfahrung einzuschränken, und hat sich vergeblich zu diesem Zwecke des souverainen Grundsatzes des Widerspruchs bedient. Die Behauptung der Kritik steht immer fest: dass keine Kategorie die mindeste Erkenntniss enthalte oder hervorbringen könne, wenn ihr nicht eine correspondirende Anschauung, die für uns Menschen immer sinnlich ist, gegeben werden kann, mithin mit ihrem Gebrauch in Absicht auf theoretische Erkenntniss der Dinge niemals über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus reichen könne.

B.

Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom Einfachen an Erfahrungsgegenständen, nach Herrn Eberhard.

Vorher hatte Herr Eberhard von einem Verstandesbegriffe, der auch auf Gegenstände der Sinne angewandt werden kann (dem der Causalität), aber doch als einem solchen geredet, der, auch ohne auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt zu sein, von Dingen überhaupt gelten könne, und so die objective Realität wenigstens einer Kategorie, nämlich der Ursache, unabhängig von Bedingungen der Anschauung zu beweisen vermeint. Jetzt geht er S. 169—173 einen Schritt weiter und will selbst einem Begriffe von dem, was geständlich gar nicht Gegenstand der Sinne sein kann, nämlich dem eines einfachen Wesens, die objective Realität sichern und so den Zugang zu den von ihm gepriesenen fruchtbaren Feldern der rationalen Psychologie und Theologie, von dem sie das Medusenhaupt der Kritik zurückschrecken wollte, frei eröffnen. Sein Beweis S. 169—170 lautet so:

„Die concrete* Zeit, oder die Zeit, die wir empfinden, (sollte

* Der Ausdruck einer abstracten Zeit S 170 im Gegensatz des hier vorkommenden, der concreten Zeit, ist ganz unrichtig und muss billig niemals, vornehmlich wo es auf die grösste logische Pünktlichkeit ankommt, zugelassen werden, wenn dieser Missbrauch gleich selbst durch die neueren Logiker autorisirt worden. Man abstrahirt nicht einen Begriff als gemeinsames Merkmal, sondern man abstrahirt in dem Gebrauche eines Begriffs von der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist. Die Chemiker sind allein im Besitz, etwas zu abstrahiren, wenn sie eine Flüssigkeit von anderen Materien ausheben, um sie besonders zu haben; der Philosoph abstrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewissen Gebrauche des Begriffs nicht Rücksicht nehmen will. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es thun so, dass er entweder blos den Begriff eines Kindes *in abstracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne von dem Unterschiede des abstracten und concreten Kindes zu reden. Die Unterschiede von abstract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe selbst an. Die Vernachlässigung dieser scholastischen Pünktlichkeit verfälscht öfters das Urtheil über einen Gegenstand. Wenn ich sage: die abstracte Zeit oder Raum haben diese oder jene Eigenschaften, so lässt es, als ob Zeit und Raum an den Gegenständen der Sinne, so wie die rothe Farbe an Rosen, dem Zinnober u. s. w. zuerst gegeben und nur logisch daraus extrahirt würden. Sage ich aber: an Zeit und Raum in abstracto betrachtet, d. i. vor allen empirischen Bedingungen, sind diese oder jene Eigenschaften zu bemerken, so behalte ich es mir wenigstens noch offen, diese auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzusehen, welches mir, wenn ich die Zeit als

wohl heissen: in der wir etwas empfinden,) ist nichts Anderes, als die Succession unserer Vorstellungen; denn auch die Succession in der Bewegung lässt sich auf die Succession der Vorstellungen zurückbringen. Die concrete Zeit ist also etwas Zusammengesetztes, ihre einfachen Elemente sind Vorstellungen. Da alle endlichen Dinge in einem beständigen Flusse sind: (woher weiss er dieses *a priori* von allen endlichen Dingen und nicht blos von Erscheinungen zu sagen?) so können diese Elemente nie empfunden werden, der innere Sinn kann sie nie abgesondert empfinden; sie werden immer als etwas empfunden, das vorhergeht und nachfolgt. Da ferner der Fluss der Veränderungen aller endlichen Dinge ein stetiger, (dieses Wort ist von ihm selbst angestrichen,) ununterbrochener Fluss ist; so ist kein empfindbarer Theil der Zeit der kleinste oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen also völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit. — Ueber diese Sphäre der Sinnlichkeit erhebt sich nun aber der Verstand, indem er das unbildliche Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Ansehung der Zeit nicht möglich ist. Er erkennt also, dass zu dem Bilde der Zeit zuvörderst etwas Objectives gehöre, diese untheilbaren Elementarvorstellungen, welche zugleich mit den subjectiven Gründen, die in den Schranken des endlichen Geistes liegen, für die Sinnlichkeit das Bild der concreten Zeit geben. Denn vermöge dieser Schranken können diese Vorstellungen nicht zugleich sein, und vermöge eben dieser Schranken können sie in dem Bilde nicht unterschieden werden.“ Seite 171 heisst es vom Raume: „Die vielseitige Gleichartigkeit der anderen Form der Anschauung, des Raums, mit der Zeit überhebt uns der Mühe, von der Zergliederung derselben alles das zu wiederholen, was sie mit der Zergliederung der Zeit gemein hat, — die ersten Elemente des Zusammengesetzten, mit welchem der Raum zugleich ist, sind ebensowohl, wie die Elemente der Zeit, einfach

einen von dieser blos abstrahirten Begriff ansehe, nicht frei steht. Ich kann im ersteren Falle von der reinen Zeit und Raume, zum Unterschiede der empirisch bestimmten, durch Grundsätze *a priori* urtheilen, wenigstens zu urtheilen versuchen, indem ich von allem Empirischen abstrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich diese Begriffe selber, (wie man sagt,) nur von der Erfahrung abstrahirt habe, (wie im obigen Beispiele von der rothen Farbe,) verwehrt ist. — So müssen sich die, welche mit ihrem Scheinwissen der genauen Prüfung gern entgehen wollen, hinter Ausdrücke verstecken, welche das Einschleichen desselben unbemerkt machen können.

und ausser dem Gebiete der Sinnlichkeit; sie sind Verstandeswesen, unbildlich, sie können unter keiner sinnlichen Form angeschaut werden; sie sind aber dem ungeachtet wahre Gegenstände; das alles haben sie mit den Elementen der Zeit gemein.“

Herr Eberhard hat seine Beweise, wenngleich nicht mit besonders glücklicher logischen Bündigkeit, doch allemal mit reifer Ueberlegung und Gewandtheit zu seiner Absicht gewählt, und wiewohl er, aus leicht zu errathenden Ursachen, diese eben nicht entdeckt, so ist es doch nicht schwer und für die Beurtheilung derselben nicht überflüssig, den Plan derselben ans Licht zu bringen. Er will die objective Realität des Begriffs von einfachen Wesen, als reiner Verstandeswesen, beweisen, und sucht sie in den Elementen desjenigen, was Gegenstand der Sinne ist; ein dem Ansehen nach unüberlegter und seiner Absicht widersprechender Anschlag. Allein er hatte seine guten Gründe dazu. Hätte er seinen Beweis allgemein aus blosen Begriffen führen wollen, wie gewönlicher Weise der Satz bewiesen wird, dass die Urgründe des Zusammengesetzten nothwendig im Einfachen gesucht werden müssen, so würde man ihm dieses eingeräumt, aber zugleich hinzugesetzt haben: dass dieses zwar von unseren Ideen, wenn wir uns Dinge an sich selbst denken wollen, von denen wir aber nicht die mindeste Kenntniss bekommen können, keinesweges aber von Gegenständen der Sinne (den Erscheinungen) gelte, welche allein die für uns erkennbaren Objecte sind, mithin die objective Realität jenes Begriffs gar nicht bewiesen sei. Er musste also, selbst wider Willen, jene Verstandeswesen in Gegenständen der Sinne suchen. Wie war da nun herauszukommen? Er musste dem Begriffe des Nichtsinnlichen durch eine Wendung, die er den Leser nicht recht merken lässt, eine andere Bedeutung geben, als die, welche nicht allein die Kritik, sondern überhaupt Jedermann damit zu verbinden pflegt. Bald heisst es, es sei dasjenige an der sinnlichen Vorstellung, was nicht mehr mit Bewusstsein empfunden wird, wovon aber doch der Verstand erkennt, dass es da sei, so wie die kleinen Theile der Körper, oder auch der Bestimmungen unseres Vorstellungsvermögens, die man abgesondert sich nicht klar vorstellt; bald aber, (hauptsächlich, wenn es darauf ankommt, dass jene kleinen Theile präcis als einfach gedacht werden sollen,) es sei das Unbildliche, wovon kein Bild möglich ist, was unter keiner sinnlichen Form S. 171 (nämlich einem Bilde) vorgestellt werden kann. — Wenn jemals einem Schriftsteller Verfälschung eines Begriffs, (nicht Verwechselung, die auch unvorsätzlich sein kann,) mit

Recht ist vorgeworfen worden, so ist es in diesem Falle. Denn unter dem Nichtsinnlichen wird allerwärts in der Kritik nur das verstanden, was gar nicht, auch nicht dem mindesten Theile nach, in einer sinnlichen Anschauung enthalten sein kann, und es ist eine absichtliche Berückung des ungeübten Lesers, ihm etwas am Sinnenobjecte dafür unterzuschieben, weil sich von ihm kein Bild, (worunter eine Anschauung, die ein Mannigfaltiges in gewissen Verhältnissen, mithin eine Gestalt in sich enthält, verstanden wird,) geben lässt. Hat diese (nicht sehr feine) Täuschung bei ihm angeschlagen, so glaubt er, das eigentliche Einfache, was der Verstand sich an Dingen denkt, die blos in der Idee angetroffen werden, sei ihm nun, (ohne dass er den Widerspruch bemerkt,) an Gegenständen der Sinne gewiesen und so die objective Realität dieses Begriffs an einer Anschauung dargethan worden. — Jetzt wollen wir den Beweis in ausführlichere Prüfung ziehen.

Der Beweis gründet sich auf zwei Angaben: erstlich, dass die concrete Zeit und Raum aus einfachen Elementen bestehen; zweitens, dass diese Elemente gleichwohl nichts Sinnliches, sondern Verstandeswesen sind. Diese Angaben sind zugleich eben so viel Unrichtigkeiten, die erste, weil sie der Mathematik, die zweite, weil sie sich selbst widerspricht.

Was die erste Unrichtigkeit betrifft, so können wir dabei kurz sein. Obgleich Herr Eberhard mit den Mathematikern (ungeachtet seiner öfteren Anführung derselben) in keiner sonderlichen Bekanntschaft zu stehen scheint, so wird er doch wohl den Beweis, den Keil in seiner *introductio in veram physicam* durch die blose Durchschneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern führt, verständlich finden und daraus ersehen, dass es keine einfachen Elemente derselben geben könne, nach dem blosen Grundsatze der Geometrie: dass durch zwei gegebene Punkte nicht mehr, als eine gerade Linie gehen könne. Diese Beweisart kann noch auf vielfache Art variirt werden und begreift zugleich den Beweis der Unmöglichkeit, einfache Theile in der Zeit anzunehmen, wenn man die Bewegung eines Punktes in einer Linie zum Grunde legt. — Nun kann man hier nicht die Ausflucht suchen, die concrete Zeit und der concrete Raum sei demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem abstracten Raume (und Zeit) als einem Wesen der Einbildung beweiset. Denn nicht allein, dass auf diese Art die Physik in sehr vielen Fällen, (z. B. in den Gesetzen des Falles der Körper,) besorgt werden müsste, in Irrthum zu gerathen, wenn sie den

apodiktischen Lehren der Geometrie genau folgt, so lässt sich eben so apodiktisch beweisen, dass ein jedes Ding im Raume, eine jede Veränderung in der Zeit, sobald sie einen Theil des Raumes oder der Zeit einnehmen, gerade in so viel Dinge und in so viel Veränderungen getheilt werden, als in die der Raum oder die Zeit, welche sie einnahmen, getheilt werden. Um auch das Paradoxe zu heben, welches man hiebei fühlt, (indem die Vernunft, welche allem Zusammengesetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, sich daher dem, was die Mathematik an der sinnlichen Anschauung beweiset, widersetzt,) kann und muss man einräumen, dass Raum und Zeit blose Gedankendinge und Wesen der Einbildungskraft sind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, sondern welche sie allen ihren Zusammensetzungen und Dichtungen zum Grunde legen muss, weil sie die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit und der Receptivität derer Anschauungen sind, dadurch uns überhaupt Gegenstände gegeben werden und deren allgemeine Bedingungen nothwendig zugleich Bedingungen *a priori* der Möglichkeit aller Objecte der Sinne, als Erscheinungen, sein und mit diesen also übereinstimmen müssen. Das Einfache also, in der Zeitfolge wie im Raum, ist schlechterdings unmöglich, und wenn Leibnitz zuweilen sich so ausgedrückt hat, dass man seine Lehre von einfachen Wesen bisweilen so auslegen konnte, als ob er die Materie daraus zusammengesetzt wissen wollte, so ist es billiger, ihn, so lange es mit seinen Ausdrücken vereinbar ist, so zu verstehen, als ob er unter dem Einfachen nicht einen Theil der Materie, sondern den ganz über alles Sinnliche hinausliegenden, uns völlig unerkennbaren Grund der Erscheinung, die wir Materie nennen, meine, (welcher allenfalls auch ein einfaches Wesen sein mag, wenn die Materie, welche die Erscheinung ausmacht, ein Zusammengesetztes ist,) oder, lässt es sich damit nicht vereinigen, man selbst von Leibnitz's Ausspruche abgehen müsse. Denn er ist nicht der erste, wird auch nicht der letzte grosse Mann sein, der sich diese Freiheit Anderer im Untersuchen gefallen lassen muss.

Die zweite Unrichtigkeit betrifft einen so offenbaren Widerspruch, dass Herr Eberhard ihn nothwendig bemerkt haben muss, aber ihn so gut, wie er konnte, verklebt und übertüncht hat, um ihn unmerklich zu machen: nämlich dass das Ganze einer empirischen Anschauung innerhalb, die einfachen Elemente derselben Anschauung aber völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit liegen. Er will nämlich nicht, dass man das Einfache als Grund zu den Anschauungen im Raume und der

Zeit hinzu vernünftele, (wodurch er sich der Kritik zu sehr genähert haben würde,) sondern an den Elementarvorstellungen der sinnlichen Anschauung selbst, (obzwar ohne klares Bewusstsein) antreffe, und verlangt, dass das Zusammengesetzte aus denselben ein Sinnenwesen, die Theile desselben aber keine Gegenstände der Sinne, sondern Verstandeswesen sein sollen. „Den Elementen der concreten Zeit (und so auch eines solchen Raumes) fehle dieses Anschauende nicht," sagt er S. 170; gleichwohl „können sie (S. 171) unter keiner sinnlichen Form angeschaut werden."

Zuerst, was bewegte Herrn Eberhard zu einer solchen seltsamen und als ungereimt in die Augen fallenden Verwickelung? Er sah selbst ein, dass, ohne einem Begriffe eine correspondirende Anschauung zu geben, seine objective Realität völlig unausgemacht sei. Da er nun die letztere gewissen Vernunftbegriffen, wie hier dem Begriffe eines einfachen Wesens, sichern wollte, und zwar so, dass dieses nicht etwa ein Object würde, von dem, (wie die Kritik behauptet,) weiter schlechterdings kein Erkenntniss möglich sei, in welchem Falle jene Anschauung, zu deren Möglichkeit jenes übersinnliche Object gedacht wird, für blose Erscheinung gelten müsste, welches er der Kritik gleichfalls nicht einräumen wollte, so musste er die sinnliche Anschauung aus Theilen zusammensetzen, die nicht sinnlich sind, welches ein offenbarer Widerspruch ist.*

Wie hilft sich aber Herr Eberhard aus dieser Schwierigkeit? Das Mittel dazu ist ein bloses Spiel mit Worten, die durch ihren Doppelsinn einen Augenblick hinhalten sollen. Ein nicht-empfindbarer Theil ist völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; nicht-empfindbar aber ist, was nie abgesondert empfunden werden kann, und dieses ist das Einfache, in Dingen sowohl, als unseren Vorstellungen. Das

* Man muss hier wohl bemerken, dass er jetzt die Sinnlichkeit nicht in der blosen Verworrenheit der Vorstellungen gesetzt haben will, sondern zugleich darin, dass ein Object den Sinnen gegeben sei (S. 299), gerade als ob er dadurch etwas zu seinem Vortheil ausgerichtet hätte. S. 170 hatte er die Vorstellung der Zeit zur Sinnlichkeit gerechnet, weil ihre einfachen Theile wegen der Schranken des endlichen Geistes nicht unterschieden werden können, (jene Vorstellung also verworren ist.) Nachher (S. 299) will er doch diesen Begriff etwas enger machen, damit er den gegründeten Einwürfen dawider ausweichen könne, und setzt jene Bedingung hinzu, die ihm gerade die nachtheiligste ist, weil er einfache Wesen als Verstandeswesen beweisen wollte, und so in seine eigene Behauptung einen Widerspruch hineinbringt.

zweite Wort, welches aus den Theilen einer Sinnenvorstellung oder ihres Gegenstandes Verstandeswesen machen soll, ist das unbildliche Einfache. Dieser Ausdruck scheint ihm am besten zu gefallen; denn er braucht ihn in der Folge am häufigsten. Nicht empfindbar sein und doch einen Theil vom Empfindbaren ausmachen, schien ihm selbst zu auffallend-widersprechend, um dadurch den Begriff des Nichtsinnlichen in die sinnliche Anschauung zu spielen.

Ein nicht-empfindbarer Theil bedeutet hier einen Theil einer empirischen Anschauung, d. i. dessen Vorstellung man sich nicht bewusst ist. Herr Eberhard will mit der Sprache nicht heraus; denn hätte er die letztere Erklärung davon gegeben, so würde er zugestanden haben, dass bei ihm Sinnlichkeit nichts Anderes, als der Zustand verworrener Vorstellungen in einem Mannigfaltigen der Anschauung sei, welcher Rüge der Kritik er aber ausweichen will. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, so ist offenbar: dass, wenn kein einfacher Theil eines Gegenstandes der Sinne empfindbar ist, dieser, als das Ganze, selbst auch gar nicht empfunden werden könne, und umgekehrt: wenn etwas ein Gegenstand der Sinne und der Empfindung ist, alle einfachen Theile es ebensowohl sein müssen, obgleich an ihnen die Klarheit der Vorstellung mangeln mag; dass aber diese Dunkelheit der Theilvorstellungen eines Ganzen, sofern der Verstand nur einsieht, dass sie gleichwohl in demselben und seiner Anschauung enthalten sein müssen, sie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinaussetzen und zu Verstandeswesen machen könne. Newton's kleine Blättchen, daraus die Farbetheilchen der Körper bestehen, hat noch kein Mikroskop entdecken können, sondern der Verstand erkennt (oder vermuthet) nicht allein ihr Dasein, sondern auch dass sie wirklich in unserer empirischen Anschauung, obzwar ohne Bewusstsein, vorgestellt werden. Darum sie aber für gar nicht empfindbar und nun weiter für Verstandeswesen auszugeben, ist Niemanden von seinen Anhängern in den Sinn gekommen; nun ist aber zwischen so kleinen Theilen und gänzlich einfachen Theilen weiter kein Unterschied, als in dem Grade der Verminderung. Alle Theile müssen nothwendig Gegenstände der Sinne sein, wenn das Ganze es sein soll.

Dass aber von einem einfachen Theile kein Bild stattfindet, ob er zwar selbst ein Theil von einem Bilde, d. i. von einer sinnlichen Anschauung ist, kann ihn nicht in die Sphäre des Uebersinnlichen erheben. Einfache Wesen müssen allerdings, (wie die Kritik zeigt,) über die

Grenze des Sinnlichen erhoben gedacht, und ihrem Begriffe kann kein Bild, d. i. irgend eine Anschauung correspondirend gegeben werden; aber alsdenn kann man sie auch nicht als Theile zum Sinnlichen zählen. Werden sie aber doch (wider alle Beweise der Mathematik) dazu gezählt, so folgt daraus, dass ihnen kein Bild correspondirt, gar nicht, dass ihre Vorstellung etwas Uebersinnliches sei; denn sie ist einfache Empfindung, mithin Element der Sinnlichkeit, und der Verstand hat sich dadurch nicht mehr über die Sinnlichkeit erhoben, als wenn er sie zusammengesetzt gedacht hätte. Denn der letztere Begriff, von dem der erstere nur die Negation ist, ist ebensowohl ein Verstandesbegriff. Nur alsdenn hätte er sich über die Sinnlichkeit erhoben, wenn er das Einfache gänzlich aus der sinnlichen Anschauung und ihren Gegenständen verbannt, und mit der ins Unendliche gehenden Theilbarkeit der Materie, (wie die Mathematik gebietet,) sich eine Aussicht in eine Welt im Kleinen eröffnet, eben aus der Unzulänglichkeit eines solchen inneren Erklärungsgrundes des sinnlichen Zusammengesetzten aber, (dem es, wegen des gänzlichen Mangels des Einfachen, in der Theilung an Vollständigkeit fehlt,) auf ein solches ausser dem ganzen Felde der sinnlichen Anschauung geschlossen hätte, welches also nicht als ein Theil in derselben, sondern als der uns unbekannte, blos in der Idee befindliche Grund zu derselben gedacht wird; wobei aber freilich das Geständniss, welches Herrn Eberhard so schwer ankommt, von diesem übersinnlichen Einfachen nicht das mindeste Erkenntniss haben zu können, unvermeidlich gewesen wäre.

In der That herrscht, um diesem Geständnisse auszuweichen, in dem vorgeblichen Beweise eine seltsame Doppelsprache. Die Stelle, wo es heisst: „der Fluss der Veränderungen aller endlichen Dinge ist ein stetiger·ununterbrochener Fluss — kein empfindbarer Theil ist der kleinste, oder ein völlig einfacher,“ lautet so, als ob sie der Mathematiker dictirt hätte. Gleich darauf aber sind doch in ebendenselben Veränderungen einfache Theile, die aber nur der Verstand erkennt, weil sie nicht empfindbar sind. Sind sie aber einmal darin, so ist ja jene *lex continui* des Flusses der Veränderungen falsch, und sie geschehen ruckweise, und, dass sie nicht, wie Herr Eberhard sich fälschlich ausdrückt, empfunden d. i. mit Bewusstsein wahrgenommen werden, hebt die specifische Eigenschaft derselben, als Theile zur blosen empirischen Sinnenanschauung zu gehören, gar nicht auf. Sollte Herr Eberhard wohl von der Stetigkeit einen bestimmten Begriff haben?

Mit einem Worte. Die Kritik hatte behauptet: dass, ohne einem Begriffe die correspondirende Anschauung zu geben, seine objective Realität niemals erhelle. Herr Eberhard wollte das Gegentheil beweisen, und bezieht sich auf etwas, was zwar notorisch falsch ist, nämlich dass der Verstand an Dingen, als Gegenständen der Anschauung in Zeit und Raum, das Einfache erkenne, welches wir ihm aber einräumen wollen. Aber alsdenn hat er ja die Forderung der Kritik nicht widerlegt, sondern sie nach seiner Art erfüllt. Denn jene verlangte ja nichts mehr, als dass die objective Realität an der Anschauung bewiesen würde; dadurch aber wird dem Begriffe eine correspondirende Anschauung gegeben, welches gerade das ist, was sie forderte und er widerlegen wollte.

Ich würde mich bei einer so klaren Sache nicht lange verweilen, wenn sie nicht einen unwidersprechlichen Beweis bei sich führete, wie ganz und gar nicht Herr Eberhard den Sinn der Kritik in der Unterscheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen der Gegenstände eingesehen, oder, wenn er lieber will, dass er sie gemissdeutet hat.

C.

Methode, vom Sinnlichen zum Nichtsinnlichen aufzusteigen, nach Herrn Eberhard.

Die Folgerung aus obigen Beweisen, vornehmlich dem letzteren, die Herr Eberhard zieht, ist S. 262 diese: „So wäre also die Wahrheit, dass Raum und Zeit zugleich subjective und objective Gründe haben, — völlig apodiktisch erwiesen. Es wäre bewiesen, dass ihre letzten objectiven Gründe Dinge an sich sind.“ Nun wird ein jeder Leser der Kritik gestehen, dass dieses gerade meine eigenen Behauptungen sind, Herr Eberhard also mit seinen apodiktischen Beweisen, (wie sehr sie es sind, kann man aus dem Obigen ersehen,) nichts wider die Kritik behauptet habe. Aber dass diese objectiven Gründe, nämlich die Dinge an sich, nicht im Raume und der Zeit zu suchen sind, sondern in demjenigen, was die Kritik das ausser- oder übersinnliche Substract derselben (Noumenon) nennt, das war meine Behauptung, von der Herr Eberhard das Gegentheil beweisen wollte, aber niemals, auch hier nicht im Schlussresultate, mit der rechten Sprache heraus will.

S. 258, No. 3 und 4 sagt Herr Eberhard: „Raum und Zeit haben ausser den subjectiven auch objective Gründe, und diese objectiven

Gründe sind keine Erscheinungen, sondern wahre erkennbare Dinge"; S. 259: „ihre letzten Gründe sind Dinge an sich", welches alles die Kritik buchstäblich und wiederholentlich gleichfalls behauptet. Wie ging es denn zu, dass Herr Eberhard, der sonst scharf genug zu seinem Vortheil sieht, für diesmal ihm zum Nachtheil nicht sah? Wir haben es mit einem künstlichen Manne zu thun, der etwas nicht sieht, weil er es nicht sehen lassen will. Er wollte eigentlich, dass der Leser nicht sehen möchte, dass seine objectiven Gründe, die nicht Erscheinungen sein sollen, sondern Dinge an sich, blos Theile (einfache) der Erscheinungen sind; denn da würde man die Untauglichkeit einer solchen Erklärungsart sofort bemerkt haben. Er bedient sich also des Wortes Gründe; weil Theile doch auch Gründe der Möglichkeit eines Zusammengesetzten sind, und da führt er mit der Kritik einerlei Sprache, nämlich von den letzten Gründen, die nicht Erscheinungen sind. Hätte er aber aufrichtig von Theilen der Erscheinungen, die doch selbst nicht Erscheinungen sind, von einem Sinnlichen, dessen Theile doch nichtsinnlich sind, gesprochen, so wäre die Ungereimtheit, (selbst wenn man die Voraussetzung einfacher Theile einräumte,) in die Augen gefallen. So aber deckt das Wort Grund alles dieses; denn der unbehutsame Leser glaubt darunter etwas zu verstehen, was von jenen Anschauungen ganz verschieden ist, wie die Kritik will, und überredet sich, ein Vermögen der Erkenntniss des Uebersinnlichen durch den Verstand selbst an den Gegenständen der Sinne bewiesen zu finden.

Es kommt vornehmlich in der Beurtheilung dieser Täuschung darauf an, dass der Leser sich dessen wohl erinnere, was über die Eberhard'sche Deduction von Raum und Zeit, und so auch der Sinnenerkenntniss überhaupt, von uns gesagt worden. Nach ihm ist etwas nur so lange Sinnenerkenntniss und das Object derselben Erscheinung, als die Vorstellung desselben Theile enthält, die nicht, wie er sich ausdrückt, empfindbar sind, d. i. in der Anschauung mit Bewusstsein wahrgenommen werden. Sie hört flugs auf sinnlich zu sein, und der Gegenstand wird nicht mehr als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst erkannt, mit einem Worte, es ist nunmehro das Noumenon, sobald der Verstand die ersten Gründe der Erscheinung, welche nach ihm dieser ihre eigenen Theile sein sollen, einsieht und entdeckt. Es ist also zwischen einem Dinge als Phänomen und der Vorstellung des ihm zum Grunde liegenden Noumens kein anderer Unterschied, als zwischen einem Haufen Menschen, den ich in grosser Ferne sehe, und ebendem-

selben, wenn ich ihm so nahe bin, dass ich die einzelnen zählen kann; nur dass er behauptet, wir könnten ihm nie so nahe kommen, welches aber keinen Unterschied in den Sachen, sondern nur in dem Grade unseres Wahrnehmungsvermögens, welches hiebei der Art nach immer dasselbe bleibt, ausmacht. Wenn dieses wirklich der Unterschied ist, den die Kritik in ihrer Aesthetik mit so grossem Aufwande zwischen der Erkenntniss der Dinge als Erscheinungen und dem Begriffe von ihnen nach dem, was sie als Dinge an sich selbst sind, macht, so wäre diese Unterscheidung eine blose Kinderei gewesen, und selbst eine weitläufige Widerlegung derselben würde keinen besseren Namen verdienen. Nun aber zeigt die Kritik, (um nur ein einziges Beispiel unter vielen anzuführen,) dass es in der Körperwelt, als dem Inbegriffe aller Gegenstände äusserer Sinne, zwar allerwärts zusammengesetzte Dinge gebe, das Einfache aber in ihr gar nicht angetroffen werde. Zugleich aber beweiset sie, dass die Vernunft, wenn sie sich ein Zusammengesetztes aus Substanzen, als Ding an sich, (ohne es auf die besondere Beschaffenheit unserer Sinne zu beziehen,) denkt, es schlechterdings als aus einfachen Substanzen bestehend denken müsse. Nach demjenigen, was die Anschauung der Gegenstände im Raume nothwendig bei sich führt, kann und soll die Vernunft kein Einfaches denken, welches in ihnen wäre; woraus folgt: dass, wenn unsere Sinne auch ins Unendliche geschärft würden, es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben müsste, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stossen; weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird; da alsdenn kein Ausweg übrig bleibt, als zu gestehen: dass die Körper gar nicht Dinge an sich selbst, und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts, als die Erscheinung von irgend etwas sei, was, als Ding an sich selbst, allein das Einfache* enthalten

* Ein Object sich als einfach vorstellen, ist ein blos negativer Begriff, der der Vernunft unvermeidlich ist, weil er allein das Unbedingte zu allem Zusammengesetzten (als einem Dinge, nicht der blosen Form) enthält, dessen Möglichkeit jederzeit bedingt ist. Dieser Begriff ist also kein erweiterndes Erkenntnissstück, sondern bezeichnet blos ein Etwas, sofern es von den Sinnenobjecten, (die alle eine Zusammensetzung enthalten,) unterschieden werden soll. Wenn ich nun sage: das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum Grunde liegt, was also allein als nicht zusammengesetzt gedacht werden kann, ist das Noumen, (denn im Sinnlichen ist es nicht zu finden;) so sage ich damit nicht: es liege dem Körper als Erscheinung ein Aggregat von so viel einfachen Wesen, als reinen Verstandeswesen, zum

kann, für uns aber gänzlich unerkennbar bleibt, weil die Anschauung, unter der es uns allein gegeben wird, nicht seine Eigenschaften, die ihm für sich selbst zukommen, sondern nur die subjectiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit an die Hand gibt, unter denen wir allein von ihnen eine anschauliche Vorstellung erhalten können. — Nach der Kritik ist also alles in einer Erscheinung selbst wiederum Erscheinung, so weit der Verstand sie immer in ihre Theile auflösen und die Wirklichkeit der Theile, zu deren klarer Wahrnehmung die Sinne nicht mehr zulangen, beweisen mag; nach Herrn Eberhard aber hören sie alsdenn sofort auf Erscheinungen zu sein, und sind die Sache selbst.

Weil es dem Leser vielleicht unglaublich vorkommen möchte, dass Herr Eberhard eine so handgreifliche Missdeutung des Begriffs vom Sinnlichen, den die Kritik, welche er widerlegen wollte, gegeben hat, willkührlich begangen, oder selbst einen so schalen und in der Metaphysik gänzlich zwecklosen Begriff vom Unterschiede der Sinnenwesen von Verstandeswesen, als die blose logische Form der Vorstellungsart ist, aufgestellt haben sollte; so wollen wir ihn über das, was er meint, sich selbst erklären lassen.

Nachdem sich nämlich Herr Eberhard S. 271—272 viel unnöthige Mühe gegeben hat, zu beweisen, woran Niemand je gezweifelt hat, und nebenbei, wie natürlich, sich auch verwundert, dass so etwas vom kritischen Idealismus hat übersehen werden können, dass die objective Realität eines Begriffs, die im Einzelnen nur an Gegenständen der Erfahrung bewiesen werden kann, doch unstreitig auch im Allgemeinen, d. i. überhaupt von Dingen erweislich, und ein solcher Begriff nicht ohne irgend eine objective Realität sei, (wiewohl der Schluss falsch ist, dass diese Realität dadurch auch für Begriffe von Dingen, die nicht Gegenstand der Erfahrung sein können, bewiesen werde;) so fährt er so

Grunde; sondern, ob das Uebersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, als Ding an sich, auch zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann Niemand im mindesten etwas wissen, und es ist eine ganz missverstandene Vorstellung der Lehre von Gegenständen der Sinne, als blosen Erscheinungen, denen man etwas Nichtsinnliches unterlegen muss, wenn man sich einbildet oder Andern einzubilden sucht, hiedurch werde gemeint, das übersinnliche Substrat der Materie werde eben so nach seinen Monaden getheilt, wie ich die Materie selbst theile; denn da würde ja die Monas, (die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetzten ist,) in den Raum versetzt, wo sie aufhört ein Noumen zu sein und wiederum selbst zusammengesetzt ist.

fort: „Ich muss hier ein Beispiel gebrauchen, von dessen passender Anwendbarkeit wir uns erst weiter unten werden überzeugen können. Die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande können sich von einem Tausendeck kein genaues Bild machen; d. i. ein Bild, wodurch sie es z. B. von einem Neunhundertundneunundneunzigeck unterscheiden könnten. Allein sobald ich weiss, dass eine Figur ein Tausendeck ist; so kann mein Verstand ihr verschiedene Prädicate beilegen u. s. w. Wie lässt es sich also beweisen, dass der Verstand von einem Dinge an sich deswegen gar nichts weder bejahen, noch verneinen könne, weil sich die Einbildungskraft kein Bild von demselben machen kann, oder weil wir nicht alle die Bestimmungen kennen, die zu seiner Individualität gehören?“ In der Folge nämlich S. 291—292 erklärt er sich über den Unterschied, den die Kritik zwischen der Sinnlichkeit in logischer und transscendentaler Bedeutung macht, so: „Die Gegenstände des Verstandes sind unbildliche, der Sinnlichkeit hingegen bildliche Gegenstände,“ und führt nun aus Leibnitz* ein Beispiel von der Ewigkeit, von der wir uns kein Bild, aber wohl eine Verstandesidee machen können, zugleich aber auch das vom obgedachten Chiligone an, von welchem er sagt: „die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen können sich, in seinem gegenwärtigen Zustande, kein genaues Bild, wodurch sie es von einem Neunhundertneunundneunzigeck unterscheiden, machen.“

Nun, einen kläreren Beweis, ich will nicht sagen von willkührlicher Missdeutung der Kritik, denn, um dadurch zu täuschen, ist sie bei weitem nicht scheinbar genug, sondern einer gänzlichen Unkunde der Frage, worauf es ankommt, kann man nicht verlangen, als den hier Herr Eberhard gibt. Ein Fünfeck ist nach ihm noch ein Sinnenwesen, aber ein Tausendeck schon ein bloses Verstandeswesen, etwas Nichtsinnliches (oder, wie er sich ausdrückt, Unbildliches). Ich besorge, ein Neuneck

* Der Leser wird gut thun, nicht sofort alles, was Herr Eberhard aus Leibnitz's Lehre folgert, auf dieses seine Rechnung zu schreiben. Leibnitz wollte den Empirismus des Locke widerlegen. Dieser Absicht waren dergleichen Beispiele, als die mathematischen sind, gar wohl angemessen, um zu beweisen, dass die letzteren Erkenntnisse viel weiter reichen, als empirisch-erworbene Begriffe leisten können, und dadurch den Ursprung der ersteren *a priori* gegen Locke's Angriffe zu vertheidigen. Dass die Gegenstände dadurch aufhören, blose Objecte der sinnlichen Anschauung zu sein, und eine andere Art Wesen als zum Grunde liegend voraussetzen, konnte ihm gar nicht in die Gedanken kommen zu behaupten.

werde schon über dem halben Wege vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen hinausliegen; denn wenn man die Seiten nicht mit Fingern nachzählt, kann man schwerlich durch bloses Uebersehen die Zahl derselben bestimmen. Die Frage war: ob wir von dem, welchem keine correspondirende Anschauung gegeben werden kann, ein Erkenntniss zu bekommen hoffen können. Das wurde von der Kritik, in Ansehung dessen, was kein Gegenstand der Sinne sein kann, verneint; weil wir zu der objectiven Realität des Begriffs immer einer Anschauung bedürfen, die unsrige aber, selbst die in der Mathematik gegebene, nur sinnlich ist. Herr Eberhard bejahet dagegen diese Frage und führt unglücklicher Weise — den Mathematiker, der alles jederzeit in der Anschauung demonstrirt, an, als ob dieser, ohne seinem Begriffe eine genau correspondirende Anschauung in der Einbildungskraft zu geben, den Gegenstand desselben durch den Verstand gar wohl mit verschiedenen Prädicaten belegen und ihn also auch ohne jene Bedingung erkennen könne. Wenn nun Archimedes ein Sechsundneunzigeck um den Zirkel und auch ein gleiches in demselben beschrieb, um, dass und wieviel der Zirkel kleiner sei, als das erste, und grösser, als das zweite, zu beweisen: legte er da seinem Begriffe von dem genannten regulären Vieleck eine Anschauung unter, oder nicht? Er legte sie unvermeidlich zum Grunde, aber nicht indem er dasselbe wirklich zeichnete, (welches ein unnöthiges und ungereimtes Ansinnen wäre,) sondern indem er die Regel der Construction seines Begriffs, mithin sein Vermögen, die Grösse desselben, so nahe der des Objects selbst, als er wollte, zu bestimmen, und also dieses dem Begriffe gemäss in der Anschauung zu geben, kannte, und so die Realität der Regel selbst und hiemit auch dieses Begriffs für den Gebrauch der Einbildungskraft bewies. Hätte man ihm aufgegeben auszufinden, wie aus Monaden ein Ganzes zusammengesetzt sein könne; so würde er, weil er wusste, dass er dergleichen Vernunftwesen nicht im Raume zu suchen habe, gestanden haben, dass man davon gar nichts zu sagen vermöge, weil es übersinnliche Wesen sind, die nur in Gedanken, niemals aber als solche in der Anschauung vorkommen können. — Herr Eberhard aber will die letztern, sofern sie nur entweder für den Grad der Schärfe unserer Sinne zu klein, oder die Vielheit derselben in einer gegebenen anschaulichen Vorstellung für den dermaligen Grad der Einbildungskraft und sein Fassungsvermögen zu gross ist, für nichtsinnliche Gegenstände gehalten wissen, von denen wir Vieles sollen durch den Verstand erkennen können; wobei wir ihn denn auch lassen wollen;

weil ein solcher Begriff vom Nichtsinnlichen von dem, welchen die Kritik davon gibt, nichts Aehnliches hat, und da er schon im Ausdruck einen Widerspruch bei sich führt, wohl schwerlich Nachfolger haben wird.

Man sieht aus dem Bisherigen deutlich: Herr Eberhard sucht den Stoff zu aller Erkenntniss in den Sinnen, woran er auch nicht Unrecht thut. Er will aber doch auch diesen Stoff zum Erkenntniss des Uebersinnlichen verarbeiten. Zur Brücke, dahin herüber zu kommen, dient ihm der Satz des zureichenden Grundes, den er nicht allein in seiner unbeschränkten Allgemeinheit annimmt, wo er aber eine ganz andere Art der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellectuellen erfordert, als er wohl einräumen will, sondern auch seiner Formel nach vorsichtig vom Satze der Causalität unterscheidet, weil er sich dadurch in seiner eigenen Absicht im Wege sein würde.* Aber es ist mit dieser Brücke nicht genug; denn am jenseitigen Ufer kann man mit keinen Materialien der Sinnesvorstellung bauen. Nun bedient er sich dieser zwar, weil es ihm (wie jedem Menschen) an anderen mangelt; aber das Einfache, was er vorher als Theil der Sinnenvorstellung aufgefunden zu haben glaubt, wäscht und reinigt er dadurch von diesem Makel, dass er es in die Materie hineindemonstrirt zu haben sich berühmt, da es in der Sinnenvorstellung durch blose Wahrnehmung nie wäre aufgefunden worden. Nun ist aber doch diese Partialvorstellung (das Einfache) einmal in der Materie, als Gegenstand der Sinne, seinem Vorgeben nach wirklich; und da bleibt, jener Demonstration unbeschadet, immer der kleine Scrupel, wie man einem Begriffe, den man nur an einem Sinnengegenstande bewiesen hat, seine Realität sichern soll, wenn er ein Wesen

* Der Satz: alle Dinge haben ihren Grund, oder mit anderen Worten: alles existirt nur als Folge, d. i. abhängig, seiner Bestimmung nach, von etwas Anderem, gilt ohne Ausnahme von allen Dingen, als Erscheinungen im Raume und Zeit, aber keinesweges von Dingen an sich selbst, um deren willen Herr Eberhard dem Satze eigentlich jene Allgemeinheit gegeben hatte. Ihn aber als Grundsatz der Causalität so allgemein auszudrücken: alles Existirende hat eine Ursache, d. i. existirt nur als Wirkung, wäre noch weniger in seinen Kram tauglich gewesen; weil er eben vorhatte, die Realität des Begriffs von einem Urwesen zu beweisen, welches weiter von keiner Ursache abhängig ist. So sieht man sich genöthigt, sich hinter Ausdrücken zu verbergen, die sich nach Belieben drehen lassen; wie er denn S. 259 das Wort Grund so braucht, dass man verleitet wird zu glauben, er habe etwas von den Empfindungen Unterschiedenes im Sinne, da er doch für diesmal blos die Theilempfindungen versteht, welche man im logischen Betracht auch wohl Gründe der Möglichkeit eines Ganzen zu nennen pflegt.

bedeuten soll, das gar kein Gegenstand der Sinne, (auch nicht ein homogener Theil eines solchen) sein kann. Denn es ist einmal ungewiss, ob, wenn man dem Einfachen alle die Eigenschaften nimmt, wodurch es ein Theil der Materie sein kann, überhaupt irgend etwas übrig bleibe, was ein mögliches Ding heissen könne. Folglich hätte er durch jene Demonstration die objective Realität des Einfachen, als Theils der Materie, mithin als eines lediglich zur Sinnenanschauung und einer an sich möglichen Erfahrung gehörigen Objects, keinesweges aber als für einen jeden Gegenstand, selbst den übersinnlichen, ausser derselben bewiesen, welches doch gerade das war, wornach gefragt wurde.

In allem, was nun von S. 263—306 folgt und zur Bestätigung des Obigen dienen soll, ist nun, wie man leicht voraussehen kann, nichts Anderes, als Verdrehung der Sätze der Kritik, vornehmlich aber Missdeutung und Verwechselung logischer Sätze, die blos die Form des Denkens, (ohne irgend einen Gegenstand in Betrachtung zu ziehen,) betreffen, mit transscendentalen, (welche die Art, wie der Verstand jene ganz rein und ohne eine andere Quelle, als sich selbst, zu bedürfen, zur Erkenntniss der Dinge *a priori* braucht,) anzutreffen. Zu der ersten gehört unter vielen anderen die Uebersetzung der Schlüsse in der Kritik in eine syllogistische Form S. 270. Er sagt, ich schlösse so: „Alle Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind, sind leer von Formen sinnlicher Anschauung, (ein unschicklicher Ausdruck, der nirgend in der Kritik vorkommt, aber stehen bleiben mag.) — Alle Vorstellungen von Dingen an sich sind Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind, (auch dieses ist wider den Gebrauch der Kritik ausgedrückt, da es heisst, sie sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind.) — Also sind sie schlechterdings leer.“ Hier sind vier Hauptbegriffe und ich hätte, wie er sagt, schliessen müssen: „also sind diese Vorstellungen leer von den Formen der sinnlichen Anschauung.“

Nun ist das Letztere wirklich der Schlusssatz, den man allein aus der Kritik ziehen kann, und den ersteren hat Herr Eberhard nur hinzugedichtet. Aber nun folgen, nach der Kritik, folgende Episyllogismen darauf, durch welche am Ende doch jener Schlusssatz herauskommt. Nämlich: Vorstellungen, die von den Formen sinnlicher Anschauung leer sind, sind leer von aller Anschauung, (denn alle unsere Anschauung ist sinnlich.) — Nun sind die Vorstellungen von Dingen an sich leer von u. s. w. — Also sind sie leer von aller Anschauung. Und endlich: Vorstellungen, die von aller Anschauung leer sind, (denen, als Be-

griffen, keine correspondirende Anschauung gegeben werden kann,) sind schlechterdings leer (ohne Erkenntniss ihres Objects). — Nun sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind, von aller Anschauung leer. — Also sind sie (an Erkenntniss) schlechterdings leer.

Was soll man hier an Herrn Eberhard bezweifeln: die Einsicht, oder die Aufrichtigkeit?

Von seiner gänzlichen Verkennung des wahren Sinnes der Kritik und von der Grundlosigkeit dessen, was er an die Stelle desselben zum Behuf eines besseren Systems setzen zu können vorgibt, können hier nur einige Belege gegeben werden; denn selbst der entschlossenste Streitgenosse des Herrn Eberhard würde über der Arbeit ermüden, die Momente seiner Einwendungen und Gegenbehauptungen in einen mit sich selbst stimmenden Zusammenhang zu bringen.

Nachdem er S. 275 gesagt hat: „Wer (was) gibt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?“ so glaubt er wider die Kritik abgesprochen zu haben, indem er S. 276 sagt: „wir mögen wählen, welches wir wollen, — so kommen wir auf Dinge an sich.“ Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur dass sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt und wovon wir kein Erkenntniss haben können. Sie sagt: die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschauungen, (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen,) aber sie sind nicht der Stoff derselben.

Gleich darauf wird gefragt, wie der Verstand nun jenen Stoff, (er mag gegeben sein, woher er wolle,) bearbeite. Die Kritik bewies in der transscendentalen Logik: dass dieses durch Subsumtion der sinnlichen (reinen oder empirischen) Anschauungen unter die Kategorien geschehe, welche Begriffe von Dingen überhaupt gänzlich im reinen Verstande *a priori* gegründet sein müssen. Dagegen deckt Herr Eberhard S. 276—279 sein System auf, dadurch, dass er sagt: „Wir können keine allgemeinen Begriffe haben, die wir nicht von den Dingen, die wir durch die Sinnen wahrgenommen, oder von denen, deren wir uns in unserer eigenen Seele bewusst sind, abgezogen haben,“ welche Absonderung von dem Einzelnen er dann in demselben Absatze genau bestimmt. Dieses ist der erste Actus des Verstandes. Der zweite besteht S. 279 darin: dass er aus jenem sublimirten Stoffe wiederum Begriffe zusammen-

setzt. Vermittelst der Abstraction gelangte also der Verstand (von den Vorstellungen der Sinne) bis zu den Kategorien, und nun steigt er von da und den wesentlichen Stücken der Dinge zu den Attributen derselben. So, heisst es S. 278, „erhält also der Verstand mit Hülfe der Vernunft neue zusammengesetzte Begriffe; so wie er selbst durch die Abstraction zu immer allgemeineren und einfacheren hinaufsteigt, bis zu den Begriffen des Möglichen und Gegründeten" u. s. w.

Dieses Hinaufsteigen, (wenn nämlich das ein Hinaufsteigen heissen kann, was nur ein Abstrahiren von dem Empirischen in dem Erfahrungsgebrauche des Verstandes ist, da dann das Intellectuelle, was wir selbst nach der Naturbeschaffenheit unseres Verstandes vorher *a priori* hineingelegt haben, nämlich die Kategorie, übrig bleibt,) ist nur logisch, nämlich zu allgemeineren Regeln, deren Gebrauch aber nur immer innerhalb dem Umfange möglicher Erfahrung bleibt, weil von dem Verstandesgebrauch in derselben jene Regeln eben abstrahirt sind, wo den Kategorien eine correspondirende sinnliche Anschauung gegeben wird. — Zum wahren realen Hinaufsteigen, nämlich zu einer andern Gattung Wesen, als überhaupt den Sinnen, selbst den vollkommensten, gegeben werden können, würde eine andere Art von Anschauung, die wir intellectuell genannt haben, (weil, was zum Erkenntniss gehört und nicht sinnlich ist, keinen andern Namen und Bedeutung haben kann,) erfordert werden, bei der wir aber der Kategorien nicht allein nicht mehr bedürften, sondern diese auch bei einer solchen Beschaffenheit des Verstandes schlechterdings keinen Gebrauch haben würden. Wer uns nur einen solchen anschauenden Verstand eingeben, oder, liegt er etwa verborgener Weise in uns, ihn uns kennen lehren möchte?

Aber hiezu weiss nun Herr Eberhard auch Rath. Denn „es gibt nach S. 280—281 auch Anschauungen, die nicht sinnlich sind, (aber auch nicht Anschauungen des Verstandes,) — eine andere Anschauung, als die sinnliche in Raum und Zeit." — „Die ersten Elemente der concreten Zeit und die ersten Elemente des concreten Raums sind keine Erscheinungen (Objecte sinnlicher Anschauung) mehr." Also sind sie die wahren Dinge, die Dinge an sich. Diese nichtsinnliche Anschauung unterscheidet er von der sinnlichen S. 299 dadurch, dass sie diejenige sei, in welcher etwas „durch die Sinnen undeutlich oder verworren vorgestellt wird," und den Verstand will er S. 295 durch das „Vermögen deutlicher Erkenntniss" definirt haben. — Also besteht der Unterschied seiner nichtsinnlichen Anschauung von der sinnlichen darin,

dass die einfachen Theile im concreten Raume und der Zeit in der sinnlichen verworren, in der nichtsinnlichen aber deutlich vorgestellt werden. Natürlicher Weise wird auf diese Art die Forderung der Kritik in Absicht auf die objective Realität des Begriffs von einfachen Wesen erfüllt, indem ihm eine correspondirende (nur nicht sinnliche) Anschauung gegeben wird.

Das war nun ein Hinaufsteigen, um desto tiefer zu fallen. Denn waren jene einfachen Wesen in die Anschauung selbst hinein vernünftelt, so waren ihre Vorstellungen, als in der empirischen Anschauung enthaltene Theile, bewiesen, und die Anschauung blieb auch bei ihnen, was sie in Ansehung des Ganzen war, nämlich sinnlich. Das Bewusstsein einer Vorstellung macht keinen Unterschied in der specifischen Beschaffenheit derselben; denn es kann mit allen Vorstellungen verbunden werden. Das Bewusstsein einer empirischen Anschauung heisst Wahrnehmung. Dass also jene vorgeblichen einfachen Theile nicht wahrgenommen werden, macht nicht den mindesten Unterschied in ihrer Beschaffenheit, als sinnlicher Anschauungen, um etwa, wenn unsere Sinne geschärft, zugleich auch die Einbildungskraft, das Mannigfaltige ihrer Anschauung mit Bewusstsein aufzufassen, noch so sehr erweitert würde, an ihnen, vermöge der Deutlichkeit* dieser

* Denn es gibt auch eine Deutlichkeit in der Anschauung, also auch der Vorstellung des Einzelnen, nicht blos der Dinge im Allgemeinen (S. 295), welche ästhetisch genannt werden kann, die von der logischen, durch Begriffe, ganz unterschieden ist, (so wie die, wenn ein neuholländischer Wilder zuerst ein Haus zu sehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Theile desselben zu unterscheiden, ohne doch den mindesten Begriff davon zu haben,) aber freilich in einem logischen Handbuch nicht enthalten sein kann; weswegen es auch gar nicht zulässig ist, statt der Definition der Kritik, da Verstand als Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe erklärt wird, wie er verlangt, das Vermögen deutlicher Erkenntniss zu diesem Behuf anzunehmen. Vornehmlich aber ist die erstere Erklärung darum die einzige angemessene, weil der Verstand dadurch auch als transscendentales Vermögen ursprünglich aus ihm allein entspringender Begriffe (der Kategorien) bezeichnet wird, da die zweite hingegen blos das logische Vermögen, allenfalls auch den Vorstellungen der Sinne Deutlichkeit und Allgemeinheit, durch blose klare Vorstellung und Absonderung ihrer Merkmale zu verschaffen, anzeigt. Es ist aber Herrn Eberhard daran sehr gelegen, den wichtigsten kritischen Untersuchungen dadurch auszuweichen, dass er seinen Definitionen zweideutige Merkmale unterlegt. Dahin gehört auch der Ausdruck (S. 295 und anderwärts) einer Erkenntniss der allgemeinen Dinge; ein ganz verwerflicher scholastischer Ausdruck, der den Streit der Nominalisten und Realisten wieder erwecken kann, und der, ob er zwar in manchen meta-

Vorstellung, etwas Nichtsinnliches wahrzunehmen. — Hiebei wird vielleicht dem Leser einfallen, zu fragen: warum, wenn Herr EBERHARD nun einmal beim Erheben über die Sphäre der Sinnlichkeit (S. 169) ist, er doch den Ausdruck des Nichtsinnlichen immer braucht und nicht vielmehr den des Uebersinnlichen. Allein das geschieht auch mit gutem Vorbedacht. Denn bei dem letzteren würde es gar zu sehr in die Augen gefallen sein, dass er es nicht aus der sinnlichen Anschauung, eben darum, weil sie sinnlich ist, herausklauben konnte. Nichtsinnlich aber bezeichnet einen blosen Mangel (z. B. des Bewusstseins von etwas in der Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne), und der Leser wird es nicht sofort inne, dass ihm dadurch eine Vorstellung von wirklichen Gegenständen einer anderen Art in die Hand gespielt werden soll. Ebenso ist es mit dem, wovon wir nachher reden wollen, dem Ausdrucke: allgemeine Dinge (statt allgemeiner Prädicate der Dinge) bewandt, wodurch der Leser glaubt eine besondere Gattung von Wesen verstehen zu müssen, oder dem Ausdrucke nicht-identischer (statt synthetischer) Urtheile. Es gehört viel Kunst in der Wahl unbestimmter Ausdrücke dazu, um Armseligkeiten dem Leser für bedeutende Dinge zu verkaufen.

Wenn also Herr EBERHARD den Leibnitzisch-Wolfischen Begriff der Sinnlichkeit der Anschauung recht ausgelegt hat: dass sie blos in der Verworrenheit des Mannigfaltigen der Vorstellungen in derselben bestehe, indessen dass diese doch die Dinge an sich selbst vorstellen, deren deutliches Erkenntniss aber auf dem Verstande, (der die einfachen Theile in jener Anschauung erkennt,) beruhe, so hat ja die Kritik jener Philosophie nichts angedichtet und fälschlich aufgebürdet, und es bleibt nur noch übrig auszumachen, ob sie auch Recht habe, zu sagen: dieser Standpunkt, den die letztere genommen hat, um die Sinnlichkeit (als ein besonderes Vermögen der Receptivität) zu charakterisiren, sei unrichtig.* Er bestätigt die Richtigkeit dieser der Leibnitzischen Philo-

physischen Compendien steht, doch schlechterdings nicht in die Transscendentalphilosophie, sondern lediglich in die Logik gehört, indem er keinen Unterschied in der Beschaffenheit der Dinge, sondern nur des Gebrauchs der Begriffe, ob sie im Allgemeinen oder aufs Einzelne angewandt werden, anzeigt. Indessen dient dieser Ausdruck doch, neben dem des Unbildlichen, um den Leser einen Augenblick hinzuhalten, als ob dadurch eine besondere Art von Objecten, z. B. die einfachen Elemente, gedacht würden.

* Herr EBERHARD schilt und ereifert sich auch auf eine belustigende Art S. 298 über die Vermessenheit eines solchen Tadels, (dem er obenein einen falschen Ausdruck unterschiebt.) Wenn es Jemandem einfiele den CICERO zu tadeln, dass er

sophie in der Kritik beigelegten Bedeutung des Begriffs der Sinnlichkeit S. 303 dadurch, dass er den subjectiven Grund der Erscheinungen, als verworrener Vorstellungen, im Unvermögen setzt, alle Merkmale (Theilvorstellungen der Sinnenanschauung) zu unterscheiden, und indem er S. 377 die Kritik tadelt, dass sie diesen nicht angegeben habe, sagt er: er bestehe in den Schranken des Subjects. Dass, ausser diesen subjectiven Gründen der logischen Form der Anschauung, die Erscheinungen auch objective haben, behauptet die Kritik selbst, und darin wird sie LEIBNITZ'en nicht widerstreiten. Aber dass, wenn diese objectiven Gründe (die einfachen Elemente) als Theile in den Erscheinungen selbst liegen, und blos der Verworrenheit wegen nicht als solche wahrgenommen, sondern nur hineindemonstrirt werden können, sie sinnliche und doch nicht blos sinnliche, sondern um der letztern Ursache willen auch intellectuelle Anschauungen heissen sollen, das ist ein offenbarer Widerspruch, und so kann LEIBNITZ's Begriff von der Sinnlichkeit und den Erscheinungen nicht ausgelegt werden, und Herr EBERHARD hat entweder eine ganz unrichtige Auslegung von dessen Meinung gegeben, oder diese muss ohne Bedenken verworfen werden. Eins von Beiden: entweder die Anschauung ist dem Objecte nach ganz intellectuell, d. i. wir schauen die Dinge an, wie sie an sich sind, und alsdenn besteht die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit, die von einer solchen vielbefassenden Anschauung unzertrennlich ist; oder sie ist nicht intellectuell, wir verstehen darunter nur die Art, wie wir von einem an sich selbst uns ganz unbekannten Object afficirt werden, und da besteht die Sinnlichkeit so gar nicht in der Verworrenheit, dass vielmehr ihre Anschauung immerhin auch den höchsten Grad der Deutlichkeit haben möchte und, wofern in ihr einfache Theile stecken, sich auch auf dieser ihre klare Unterscheidung erstrecken könnte, dennoch aber nicht im mindesten etwas mehr, als blose Erscheinung enthalten würde. Beides

nicht gut Latein geschrieben habe, so würde irgend ein SCIOPPIUS (ein bekannter grammatischer Eiferer) ihn ziemlich unsanft, aber doch mit Recht, in seine Schranken weisen; denn, was gut Latein sei, können wir nur aus dem CICERO (und seinen Zeitgenossen) lernen. Wenn Jemand aber einen Fehler in PLATO's oder LEIBNITZ's Philosophie anzutreffen glaubte, so wäre der Eifer darüber, dass sogar an LEIBNITZ etwas zu tadeln sein sollte, lächerlich. Denn, was philosophisch-richtig sei, kann und muss Keiner aus LEIBNITZ lernen, sondern der Probierstein, der dem Einen so nahe liegt, wie dem Anderen, ist die gemeinschaftliche Menschenvernunft, und es gibt keinen classischen Autor der Philosophie.

zusammen kann in einem und demselben Begriffe der Sinnlichkeit nicht gedacht werden. Also, die Sinnlichkeit, wie Herr EBERHARD LEIBNITZ'en den Begriff derselben beilegt, unterscheidet sich von der Verstandeserkenntniss entweder blos durch die logische Form (die Verworrenheit), indessen dass sie dem Inhalte nach lauter Verstandesvorstellungen von Dingen an sich enthält, oder sie unterscheidet sich von dieser auch transscendental, d. i. dem Ursprung und Inhalte nach, indem sie gar nichts von der Beschaffenheit der Objecte an sich, sondern blos die Art, wie das Subject afficirt wird, enthält, sie möchte übrigens so deutlich sein, als sie wollte. Im letzteren Falle ist das die Behauptung der Kritik, welcher man die erstere Meinung nicht entgegensetzen kann, ohne die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit der Vorstellungen zu setzen, welche die gegebene Anschauung enthält.

Man kann den unendlichen Unterschied zwischen der Theorie der Sinnlichkeit, als einer besonderen Anschauungsart, welche ihre *a priori* nach allgemeinen Principien bestimmbare Form hat, und derjenigen, welche die Anschauung als blos empirische Apprehension der Dinge an sich selbst annimmt, die sich nur durch die Undeutlichkeit der Vorstellung von einer intellectuellen Anschauung (als sinnliche Anschauung) auszeichne, nicht besser darlegen, als es Herr EBERHARD wider seinen Willen thut. Aus dem Unvermögen, der Ohnmacht, und den Schranken der Vorstellungskraft, (lauter Ausdrücke, deren sich Herr EBERHARD selbst bedient,) kann man nämlich keine Erweiterungen des Erkenntnisses, keine positiven Bestimmungen der Objecte herleiten. Das gegebene Princip muss selbst etwas Positives sein, welches zu solchen Sätzen das Substrat ausmacht, aber freilich nur blos subjectiv, und nur insofern von Objecten gültig, als diese nur für Erscheinungen gelten. Wenn wir Herrn EBERHARD seine einfachen Theile der Gegenstände sinnlicher Anschauung schenken und zugeben, dass er ihre Verbindung nach seinem Satze des Grundes auf die beste Art, wie er kann, verständlich mache, wie und durch welche Schlüsse will er nun die Vorstellung des Raums, dass er als vollständiger Raum drei Abmessungen habe, imgleichen von seinen dreierlei Grenzen, davon zwei selbst noch Räume, der dritte, nämlich der Punkt, die Grenze aller Grenze ist, aus seinen Begriffen von Monaden und der Verbindung derselben durch Kräfte herausbekommen? Oder in Ansehung der Objecte des inneren Sinnes, wie will er die diesem zum Grunde liegende Bedingung, die Zeit als Grösse, aber nur von einer Abmessung, und als stetige Grösse, (so wie

auch der Raum ist,) aus seinen einfachen Theilen, die seiner Meinung nach der Sinn zwar, nur nicht abgesondert, wahrnimmt, der Verstand dagegen hinzudenkt, herausvernünfteln, und aus den Schranken, der Undeutlichkeit und mithin blosen Mängeln ein so positives Erkenntniss, welches die Bedingungen der sich unter allen am meisten *a priori* erweiternden Wissenschaften (Geometrie und allgemeine Naturlehre) enthält, herleiten? Er muss alle diese Eigenschaften für falsch und blos hinzugedichtet annehmen, (wie sie denn auch jenen einfachen Theilen, die er annimmt, gerade widersprechen), oder er muss die objective Realität derselben nicht in den Dingen an sich, sondern in ihnen als Erscheinungen suchen, d. i. indem er die Form ihrer Vorstellung (als Objecten der sinnlichen Anschauung) im Subjecte und in der Receptivität desselben sucht, einer unmittelbaren Vorstellung gegebener Gegenstände empfänglich zu sein, welche Form nun *a priori*, (auch bevor die Gegenstände gegeben sind,) die Möglichkeit eines mannigfaltigen Erkenntnisses der Bedingungen, unter denen allein den Sinnen Objecte vorkommen können, begreiflich macht. Hiemit vergleiche man nun, was Herr Eberhard S. 370 sagt: „Was der subjective Grund bei den Erscheinungen sei, hat Herr K. nicht bestimmt. — Es sind die Schranken des Subjects", (das ist nun seine Bestimmmung.) Man lese und urtheile.

Ob ich „unter der Form der sinnlichen Anschauung die Schranken der Erkenntnisskraft verstehe, wodurch das Mannigfaltige zu dem Bilde der Zeit und des Raums wird, oder diese Bilder im Allgemeinen selbst", darüber ist Herr Eberhard (S. 391) ungewiss. — „Wer sie sich selbst ursprünglich, nicht in ihren Gründen anerschaffen denkt, der denkt sich eine *qualitatem occultam*. Nimmt er aber eine von den beiden obigen Erklärungen an, so ist seine Theorie, entweder ganz oder zum Theil in der Leibnitzischen Theorie enthalten." S. 378 verlangt er über jene Form der Erscheinung eine Belehrung, „sie mag, sagt er, sanft oder rauh sein." Ihm selbst beliebt es, in diesem Abschnitte den letzteren Ton vorzüglich anzunehmen. Ich will bei dem ersteren bleiben, der demjenigen geziemt, welcher überwiegende Gründe auf seiner Seite hat.

Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angebornen Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung, (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken,) folglich auch dessen, was vorher gar noch

nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehöret hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnissvermögen von den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst *a priori* zu Stande. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren. (Da Herr Eberhard selbst anmerkt, dass, um zu dem Ausdrucke: anerschaffen, berechtigt zu sein, man das Dasein Gottes schon als bewiesen voraussetzen müsse, warum bedient er sich desselben dann in einer Kritik, welche mit der ersten Grundlage aller Erkenntniss zu thun hat, und nicht des alten Ausdrucks der angebornen?) Herr Eberhard sagt S. 390: „die Gründe der allgemeinen, noch unbestimmten, Bilder von Raum und Zeit, und mit ihnen ist die Seele erschaffen", ist aber auf der folgenden Seite wieder zweifelhaft, ob ich unter der Form der Anschauung, (sollte heissen: dem Grunde aller Formen der Anschauung) die Schranken der Erkenntnisskraft, oder jene Bilder selbst verstehe. Wie er das Erstere auch nur auf zweifelhafte Art hat vermuthen können, lässt sich gar nicht begreifen, da er sich doch bewusst sein muss, dass er jene Erklärungsart der Sinnlichkeit im Gegensatze der Kritik durchsetzen wollte; das Zweite aber, nämlich dass er zweifelhaft ist, ob ich nicht die unbestimmten Bilder von Zeit und Raum selbst verstehe, lässt sich wohl erklären, aber nicht billigen. Denn wo habe ich jemals die Anschauungen von Raum und Zeit, in welchen allererst Bilder möglich sind, selbst Bilder genannt? (die jederzeit einen Begriff voraussetzen, davon sie die Darstellung sind, z. B. das unbestimmte Bild für den Begriff eines Triangels, dazu weder das Verhältniss der Seiten noch die Winkel gegeben sind.) Er hat sich in das trügliche Spielwerk, statt sinnlich den Ausdruck bildlich zu brauchen, so hinein gedacht, dass er ihn allenthalben begleitet. Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist keines von beiden, weder Schranke des Erkenntnissvermögens, noch Bild; es ist die blose eigenthümliche Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschau-

ung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnissvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objects, (die jederzeit eine eigene Handlung ist,) zu bestimmen. So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung, (der Form äusserer Gegenstände überhaupt,) deren Grund gleichwohl (als blose Receptivität) angeboren ist und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht; die Erwerbung der letzteren ist *acquisitio derivativa*, indem sie schon allgemeine transscendentale Verstandesbegriffe voraussetzt, die ebensowohl nicht angeboren,* sondern erworben sind, deren *acquisitio* aber, wie jene des Raumes, ebensowohl *originaria* ist und nichts Angebornes, als die subjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemässheit mit der Einheit der Apperception) voraussetzt. Ueber diese Bedeutung des Grundes der Möglichkeit einer reinen sinnlichen Anschauung kann Niemand zweifelhaft sein, als der, welcher die Kritik etwa mit Hülfe eines Wörterbuchs durchstreift, aber nicht durchdacht hat.

Wie gar wenig Herr Eberhard die Kritik in ihren kläresten Sätzen verstehe, oder auch wie er sie vorsätzlich missverstehe, davon kann Folgendes zum Beispiele dienen.

In der Kritik wurde gesagt: dass die blose Kategorie der Substanz, (so wie jede andere,) schlechterdings nichts weiter, als die logische Function, in Ansehung deren ein Object als bestimmt gedacht wird, enthalte, und also dadurch allein gar kein Erkenntniss des Gegenstandes, auch nur durch das mindeste (synthetische) Prädicat, wofern wir ihm nicht eine sinnliche Anschauung unterlegen, erzeugt werde; woraus denn mit Recht gefolgert wurde, dass, da wir ohne Kategorien gar nicht von Dingen urtheilen können, vom Uebersinnlichen schlechterdings kein Erkenntniss, (es versteht sich hiebei immer, in theoretischer Beziehung) möglich sei. Herr Eberhard gibt S. 384—385 vor, dieses Erkenntniss der reinen Kategorie der Substanz, auch ohne Beihülfe der sinnlichen Anschauung verschaffen zu können: „es ist die Kraft, welche die Accidenzen wirkt.“ Nun ist ja aber die Kraft selber wiederum nichts Anderes, als eine Kategorie (oder das Prädicable der-

* In welchem Sinne Leibnitz das Wort angeboren nehme, wenn er es von gewissen Elementen der Erkenntniss braucht, wird hienach beurtheilt werden können. Eine Abhandlung von Hissmann im Deutschen Mercur, October 1777, kann diese Beurtheilung erleichtern.

selben), nämlich die der Ursache, von der ich gleichfalls behauptet habe, dass von ihr die objective Gültigkeit, ohne ihr untergelegte sinnliche Anschauung, eben so wenig könne bewiesen, als von der des Begriffs einer Substanz. Nun gründet er S. 385 diesen Beweis auch wirklich auf Darstellung der Accidenzen, mithin auch der Kraft, als ihrem Grunde, in der sinnlichen (inneren) Anschauung. Denn er bezieht den Begriff der Ursache wirklich auf eine Folge von Zuständen des Gemüths in der Zeit, von auf einander folgenden Vorstellungen oder Graden derselben, deren Grund „in dem, nach allen seinen gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Veränderungen völlig bestimmten Dinge“ enthalten sei, „und darum, sagt er, ist dieses Ding eine Kraft, darum ist es eine Substanz.“ Mehr verlangt ja aber die Kritik auch nicht, als die Darstellung des Begriffs von Kraft, (welcher, beiläufig anzumerken, ganz etwas Anderes ist, als der, dem er die Realität sichern wollte, nämlich der Substanz),* in der innern sinnlichen Anschauung, und die objective Realität einer Substanz, als Sinnenwesen, wird dadurch gesichert. Aber es war die Rede davon, ob jene Realität dem Begriffe von Kraft, als reiner Kategorie, d. i. auch ohne ihre Anwendung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung, mithin als gültig auch von übersinnlichen, d. i. blosen Verstandeswesen, könne bewiesen werden; da denn alles Bewusstsein, welches auf Zeitbedingungen beruht, mithin auch jede Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, sammt dem ganzen Gesetze der Continuität des veränderten Gemüthszustandes wegfallen muss, und so nichts übrig bleibt, wodurch das

* Der Satz: das Ding (die Substanz) ist eine Kraft, statt des ganz natürlichen: die Substanz hat eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender und in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachtheiliger Satz. Denn dadurch geht der Begriff der Substanz im Grunde ganz verloren, nämlich der der Inhärenz in einem Subjecte, statt dessen alsdenn der der Dependenz von einer Ursache gesetzt wird; recht so, wie es Spinoza haben wollte, welcher die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, indem er diese allgemeine wirkende Kraft selbst zur Substanz machte, eben dadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz in der letzteren verwandelte. Eine Substanz hat wohl, ausser ihrem Verhältnisse als Subject zu den Accidenzen (und deren Inhärenz) noch das Verhältniss zu ebendenselben, als Ursache zu Wirkungen; aber jenes ist nicht mit dem letzteren einerlei. Die Kraft ist nicht das, was den Grund der Existenz der Accidenzen enthält, (denn den enthält die Substanz;) sondern ist der Begriff von dem blosen Verhältnisse der Substanz zu den letzteren, sofern sie den Grund derselben enthält, und dieses Verhältniss ist von dem der Inhärenz gänzlich unterschieden.

Accidens gegeben worden und was dem Begriffe von Kraft zum Belege dienen könnte. Nun nehme er also, der Forderung gemäss, den Begriff vom Menschen weg, (in welchem schon der Begriff eines Körpers enthalten ist,) imgleichen den von Vorstellungen, deren Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin alles, was Bedingungen der äusseren sowohl, als inneren Anschauung enthält, (denn das muss er thun, wenn er den Begriff der Substanz und einer Ursache als reine Kategorien, d. i. als solche, die allenfalls auch zum Erkenntniss des Uebersinnlichen dienen könnten, ihrer Realität nach sichern will,) so bleibt ihm vom Begriffe der Substanz nichts Anderes übrig, als der eines Etwas, dessen Existenz nur als die eines Subjects, nicht aber eines blosen Prädicates von einem andern, gedacht werden muss; von dem der Ursache aber bleibt ihm nur der eines Verhältnisses von Etwas zu etwas Anderem im Dasein, nach welchem, wenn ich das erstere setze, das andere auch bestimmt und nothwendig gesetzt wird. Aus diesen Begriffen von beiden kann er nun schlechterdings kein Erkenntniss von dem so beschaffenen Dinge herausbringen, sogar nicht einmal, ob eine solche Beschaffenheit auch nur möglich sei, d. i. ob es irgend etwas geben könne, woran sie angetroffen werde. Hieher darf jetzt die Frage nicht gezogen werden: ob, in Beziehung auf praktische Grundsätze *a priori*, wenn der Begriff von einem Dinge (als Noumen) zum Grunde liegt, alsdenn die Kategorie der Substanz und der Ursache nicht objective Realität in Ansehung der reinen praktischen Bestimmung der Vernunft bekomme. Denn die Möglichkeit eines Dinges, was blos als Subject, und nicht immer wiederum als Prädicat von einem anderen existiren könne, oder der Eigenschaft, in Ansehung der Existenz anderer das Verhältniss des Grundes, nicht umgekehrt das der Folge von eben denselben zu haben, muss zwar zu einem theoretischen Erkenntniss desselben durch eine diesen Begriffen correspondirende Anschauung belegt werden, weil dieser ohne das keine objective Realität beigelegt, mithin kein Erkenntniss eines solchen Objects zu Stande gebracht werden würde; allein wenn jene Begriffe nicht constitutive, sondern blos regulative Principien des Gebrauchs der Vernunft abgeben sollen, (wie dieses allemal der Fall mit der Idee eines Noumens ist,) so können sie auch als blose logische Functionen zu Begriffen von Dingen, deren Möglichkeit unerweislich ist, ihren in praktischer Absicht unentbehrlichen[1] Gebrauch für die Vernunft haben, weil

[1] 1. Ausg. „ihren in praktischer Absicht und zwar unentbehrlichen"

sie alsdenn nicht als objective Gründe der Möglichkeit der Noumenen, sondern als subjective Principien (des theoretischen oder praktischen Gebrauchs der Vernunft) in Ansehung der Phänomenen gelten. — Doch, wie gesagt, ist hier noch immer blos von den constitutiven Principien der Erkenntniss der Dinge die Rede, und ob es möglich sei, von irgend einem Objecte dadurch, dass ich blos durch Kategorien von ihm spreche, ohne diese durch Anschauung, (welche bei uns immer sinnlich ist,) zu belegen, ein Erkenntniss zu bekommen, wie Herr Eberhard meint, es aber durch alle seine gerühmte Fruchtbarkeit der dürren ontologischen Wüsten nicht zu bewerkstelligen vermag.

Zweiter Abschnitt.

Die Auflösung der Aufgabe:

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

nach Herrn Eberhard.

Diese Aufgabe, in ihrer Allgemeinheit betrachtet, ist der Stein des Anstosses, woran alle metaphysischen Dogmatiker unvermeidlich scheitern müssen, um den sie daher so weit herumgehen, als es nur möglich ist; wie ich denn noch keinen Gegner der Kritik gefunden habe, der sich mit der Auflösung derselben, die für alle Fälle geltend wäre, befasst hätte. Herr Eberhard, auf seinen Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes, (den er doch nur als einen analytischen vorträgt,) gestützt, wagt sich an diese Unternehmung; mit welchem Glück werden wir bald sehen.

Herr Eberhard hat, wie es scheint, von dem, was die Kritik Dogmatismus nennt, keinen deutlichen Begriff. So spricht er S. 262 von apodiktischen Beweisen, die er geführt haben will, und setzt hinzu: „wenn der ein Dogmatiker ist, der mit Gewissheit Dinge an sich annimmt, so müssen wir uns, es koste, was es wolle, dem Schimpf unterwerfen, Dogmatiker zu heissen" — und dann sagt er S. 289: „dass die Leibnitzische Philosophie ebensowohl eine Vernunftkritik enthalte, als die Kantische; denn sie gründe ihren Dogmatismus auf eine genaue Zergliederung der Erkenntnissvermögen, was durch ein jedes möglich sei." Nun — wenn sie dieses wirklich thut, so enthält sie ja keinen Dogmatismus in dem Sinne, worin unsere Kritik dieses Wort jederzeit nimmt.

Unter dem **Dogmatismus** der Metaphysik versteht diese nämlich das allgemeine Zutrauen zu ihren Principien, **ohne** vorhergehende **Kritik** des Vernunftvermögens selbst, blos um ihres Gelingens willen; unter dem **Skepticismus** aber das, ohne vorhergegangene Kritik, gegen die reine Vernunft gefasste allgemeine Misstrauen, blos um des Misslingens ihrer Behauptungen willen.* Der Kriticismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört, (der Zweifel des Aufschubs,) ist dagegen die Maxime eines allgemeinen Misstrauens gegen alle synthetischen Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnissvermögen eingesehen worden.

Von dem gegründeten Vorwurfe des Dogmatismus befreit man sich also nicht dadurch, dass man, wie S. 262 geschieht, sich auf sogenannte apodiktische Beweise seiner metaphysischen Behauptungen beruft; denn das Fehlschlagen derselben, selbst wenn kein sichtbarer Fehler darin angetroffen wird, (welches gewiss oben der Fall nicht ist,) ist an ihnen so gewöhnlich, und die Beweise vom Gegentheil treten ihnen oft mit nicht minder grosser Klarheit in den Weg, dass der Skeptiker, wenn er gleich gar nichts wider das Argument hervorzubringen wüsste, doch sein *non liquet* dazwischen zu legen gar wohl berechtigt ist. Nur wenn der

* Das Gelingen im Gebrauche der Principien *a priori* ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung; denn da schenkt man beinahe dem Dogmatiker seinen Beweis *a priori*. Das Misslingen aber mit demselben, welches den Skepticismus veranlasst, findet nur in den Fällen statt, wo lediglich Beweise *a priori* verlangt werden können, weil die Erfahrung hierüber nichts bestätigen oder widerlegen kann, und besteht darin, dass Beweise *a priori* von gleicher Stärke, die gerade das Gegentheil darthun, in der allgemeinen Menschenvernunft enthalten sind. Die erstern sind auch nur Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung und in der Analytik enthalten. Weil sie aber, wenn die Kritik sie nicht vorher als solche wohl gesichert hat, leicht für Grundsätze, welche weiter, als blos für Gegenstände der Erfahrung gelten, gehalten werden, so entspringt ein Dogmatismus in Ansehung des Uebersinnlichen. Die zweiten gehen auf Gegenstände, nicht, wie jene, durch Verstandesbegriffe, sondern durch Ideen, die nie in der Erfahrung gegeben werden können. Weil sich nun die Beweise, dazu die Principien lediglich für Erfahrungsgegenstände gedacht worden, in solchem Falle nothwendig widersprechen müssen; so muss, wenn man die Kritik vorbeigeht, welche die Grenzscheidung allein bestimmen kann, nicht allein ein Skepticismus in Ansehung alles dessen, was durch blose Ideen der Vernunft gedacht wird, sondern endlich ein Verdacht gegen alle Erkenntniss *a priori* entspringen, welcher denn zuletzt die allgemeine metaphysische Zweifellehre herbeiführt.

Beweis auf dem Wege geführt worden, wo eine zur Reife gekommene Kritik vorher die Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* und ihre allgemeinen Bedingungen sicher angezeigt hat, kann sich der Metaphysiker vom Dogmatismus, der bei allen Beweisen ohne jene doch immer blind ist, rechtfertigen, und der Kanon der Kritik für diese Art der Beurtheilung ist in der allgemeinen Auflösung der Aufgabe enthalten: wie ist ein synthetisches Erkenntniss *a priori* möglich? Ist diese Aufgabe vorher noch nicht aufgelöset gewesen, so waren alle Metaphysiker bis auf diesen Zeitpunkt vom Vorwurfe des blinden Dogmatismus oder Skepticismus nicht frei, sie mochten nun durch anderweitige Verdienste einen noch so grossen Namen mit allem Rechte besitzen.

Dem Herrn Eberhard beliebt es anders. Er thut, als ob ein solcher warnender Ruf, der durch so viel Beispiele in der transscendentalen Dialektik gerechtfertigt wird, an den Dogmatiker gar nicht ergangen wäre, und nimmt, lange vor der Kritik unseres Vermögens *a priori* synthetisch zu urtheilen, einen von jeher sehr bestrittenen synthetischen Satz, nämlich dass Zeit und Raum und die Dinge in ihnen aus einfachen Elementen bestehen, als ausgemacht an, ohne auch nur wegen der Möglichkeit einer solchen Bestimmung des Sinnlichen durch Ideen des Uebersinnlichen die mindeste vorhergehende kritische Untersuchung anzustellen, die sich ihm durch den Widerspruch der Mathematik gleichwohl aufdringen musste, und gibt an seinem eigenen Verfahren das beste Beispiel von dem, was die Kritik den Dogmatismus nennt, der aus aller Transscendentalphilosophie auf immer verwiesen bleiben muss, und dessen Bedeutung ihm, wie ich hoffe, jetzt an seinem eigenen Beispiele verständlicher sein wird.

Es ist nun, ehe man an die Auflösung jener Principal-Aufgabe geht, freilich unumgänglich nothwendig, einen deutlichen und bestimmten Begriff davon zu haben, was die Kritik erstlich unter synthetischen Urtheilen, zum Unterschiede von den analytischen, überhaupt verstehe; zweitens, was sie mit dem Ausdrucke von dergleichen Urtheilen, als Urtheilen *a priori*, zum Unterschiede von empirischen, sagen wolle. — Das Erstere hat die Kritik so deutlich und wiederholentlich dargelegt, als nur verlangt werden kann. Sie sind Urtheile, durch deren Prädicat ich dem Subjecte des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädicat aussage, welches letztere also das Erkenntnisss über das, was jener Begriff enthielt, vermehrt; dergleichen durch analytische Urtheile nicht geschieht, die nichts thun, als das, was

schon in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten war, nur als zu ihm gehörig klar vorzustellen und auszusagen. — Das Zweite, nämlich was ein Urtheil *a priori*, zum Unterschiede des empirischen sei, macht hier keine Schwierigkeit, weil es ein in der Logik längst bekannter und benannter Unterschied ist, und nicht, wie der erstere, wenigstens, (wie Herr Eberhard will,) unter einem neuen Namen auftritt. Doch ist, um des Herrn Eberhard willen, hier nicht überflüssig anzumerken: dass ein Prädicat, welches durch einen Satz *a priori* einem Subjecte beigelegt wird, eben dadurch als dem letzteren nothwendig angehörig (von den Begriffen desselben unabtrennlich) ausgesagt wird. Solche Prädicate werden auch zum Wesen (der inneren Möglichkeit des Begriffs) gehörige *(ad essentiam* pertinentia)* Prädicate genannt, dergleichen folglich alle Sätze, die *a priori* gelten, enthalten müssen; die übrigen, die nämlich vom Begriffe (unbeschadet desselben) abtrennlichen, heissen ausserwesentliche Merkmale *(extraessentialia)*. Die ersteren gehören nun zum Wesen entweder als Bestandstücke desselben *(ut constitutiva)*, oder als darin zureichend gegründete Folgen aus demselben *(ut rationata)*. Die ersteren heissen wesentliche Stücke *(essentialia)*, die also kein Prädicat enthalten, welches aus anderen in demselben Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte, und ihr Inbegriff macht das logische Wesen *(essentia)* aus; die zweiten werden Eigenschaften *(attributa)* genannt. Die ausserordentlichen Merkmale sind entweder innere *(modi)*, oder Verhältnissmerkmale *(relationes)*, und können in Sätzen *a priori* nicht zu Prädicaten dienen, weil sie vom Begriffe des Subjects abtrennlich und also nicht nothwendig mit ihm verbunden sind. — Nun ist klar, dass, wenn man nicht vorher schon irgend ein Kriterium eines synthetischen Satzes *a priori* gegeben hat, dadurch, dass man sagt, sein Prädicat sei ein Attribut, auf keinerlei Weise der Unterschied desselben von analytischen erhelle. Denn dadurch, dass es ein Attribut genannt wird, wird weiter nichts gesagt, als dass es als nothwendige Folge vom Wesen abgeleitet werden könne; ob analytisch, nach dem Satze des Widerspruchs, oder synthetisch, nach irgend einem andern Grundsatze, das bleibt dabei gänzlich unbestimmt. So ist in dem Satze: ein jeder Körper ist theilbar, das Prädicat ein Attribut, weil

* Damit bei diesem Worte auch der geringste Schein einer Erklärung im Zirkel vermieden werde, kann man, statt des Ausdrucks *ad essentiam*, den an diesem Orte gleichgeltenden: *ad internam possibilitatem pertinentia*, brauchen.

es von einem wesentlichen Stücke des Begriffs des Subjects, nämlich der Ausdehnung, als nothwendige Folge abgeleitet werden kann. Es ist aber ein solches Attribut, welches als nach dem Satze des Widerspruchs zu dem Begriffe des Körpers gehörig vorgestellt wird, mithin der Satz selber, unerachtet er ein Attribut vom Subjecte aussagt, dennoch analytisch. Dagegen ist die Beharrlichkeit auch ein Attribut der Substanz; denn sie ist ein schlechterdings nothwendiges Prädicat derselben, aber im Begriffe der Substanz selber nicht enthalten, kann also durch keine Analysis aus ihm (nach dem Satze des Widerspruchs) gezogen werden, und der Satz: eine jede Substanz ist beharrlich, ist ein synthetischer Satz. Wenn es also von einem Satze heisst: er habe zu seinem Prädicat ein Attribut des Subjects, so weiss Niemand, ob jener analytisch oder synthetisch sei; man muss also hinzusetzen: er enthalte ein synthetisches Attribut, d. i. ein nothwendiges, (obzwar abgeleitetes,) mithin *a priori* kennbares Prädicat in einem synthetischen Urtheile. Also ist nach Herrn Eberhard die Erklärung synthetischer Urtheile *a priori:* sie sind Urtheile, welche synthetische Attribute von den Dingen aussagen. Herr Eberhard stürzt sich in diese Tautologie, um, wo möglich, nicht allein etwas Besseres und Bestimmteres von der Eigenthümlichkeit synthetischer Urtheile *a priori* zu sagen, sondern auch mit der Definition derselben zugleich ihr allgemeines Princip anzuzeigen, wornach ihre Möglichkeit beurtheilt werden kann, welches die Kritik nur durch mancherlei beschwerliche Bemühungen zu leisten vermochte. Nach ihm sind S. 315 „analytische Urtheile solche, deren Prädicat das Wesen, oder einige von den wesentlichen Stücken des Subjects aussagen; synthetische Urtheile aber S. 316, wenn sie nothwendige Wahrheiten sind, haben Attribute zu ihren Prädicaten.“ Durch das Wort Attribut bezeichnete er die synthetischen Urtheile als Urtheile *a priori* (wegen der Nothwendigkeit ihrer Prädicate), aber zugleich als solche, die *rationata* des Wesens, nicht das Wesen selbst oder einige Stücke desselben aussagen, und gibt also Anzeige auf den Satz des zureichenden Grundes, vermittelst dessen sie allein vom Subjecte prädicirt werden können, und verliess sich darauf, man werde nicht bemerken, dass dieser Grund hier nur ein logischer Grund sein dürfe, nämlich der nichts weiter bezeichnet, als dass das Prädicat, zwar nur mittelbar, aber immer doch dem Satze des Widerspruchs zufolge aus dem Begriffe des Subjects hergeleitet werde, wodurch er dann, unerachtet er ein Attribut aussagt, doch analytisch sein kann und also das Kennzeichen eines synthetischen

Satzes nicht bei sich führt. Dass es ein synthetisches Attribut sein müsse, um den Satz, dem er zum Prädicate dient, der letzteren Klasse beizählen zu können, hütete er sich sorgfältig herauszusagen, unerachtet es ihm wohl beigefallen sein muss, dass diese Einschränkung nothwendig sei; weil sonst die Tautologie gar zu klar in die Augen gefallen sein würde, und so brachte er ein Ding heraus, was dem Unerfahrenen neu und von Gehalt zu sein scheint, in der That aber bloser leicht durchzusehender Dunst ist.

Man sieht nun auch, was sein Satz des zureichenden Grundes sagen will, den er oben so vortrug, dass man, (vornehmlich nach dem Beispiele, das er dabei angeführt, zu urtheilen,) glauben sollte, er hätte ihn vom Realgrunde verstanden, da Grund und Folge realiter von einander unterschieden sind, und der Satz, der sie verbindet, auf die Weise ein synthetischer Satz ist. Keinesweges! vielmehr hat er sich wohlbedächtig damals schon auf die künftigen Fälle seines Gebrauchs vorgesehen und ihn so unbestimmt ausgesagt, damit er ihm gelegentlich eine Bedeutung geben könnte, wie es Noth thäte, mithin ihn auch bisweilen zum Princip analytischer Urtheile brauchen könnte, ohne dass der Leser es doch bemerkte. Ist denn der Satz: ein jeder Körper ist theilbar, darum weniger analytisch, weil sein Prädicat allererst aus dem unmittelbar zum Begriffe Gehörigen (dem wesentlichen Stücke), nämlich der Ausdehnung, durch Analysin gezogen werden kann? Wenn von einem Prädicate, welches nach dem Satze des Widerspruchs unmittelbar an einem Begriffe erkannt wird, ein anderes, welches gleichfalls nach dem Satze des Widerspruchs von diesem abgeleitet wird, gefolgert wird: ist alsdenn der letztere weniger nach dem Satze des Widerspruchs von dem ersteren abgeleitet, als dieses?

Vor der Hand ist also erstlich die Hoffnung zur Erklärung synthetischer Sätze *a priori* durch Sätze, die Attribute ihres Subjects zu Prädicaten haben, zernichtet, wenn man nicht zu diesen, dass sie synthetisch sind, hinzusetzen und so eine offenbare Tautologie begehen will; zweitens dem Satze des zureichenden Grundes, wenn er ein besonderes Princip abgeben soll, Schranken gesetzt, dass er, als ein solcher, niemals anders, als sofern er eine synthetische Verknüpfung der Begriffe berechtigt, in der Transscendentalphilosophie zugelassen werde. Hiemit mag man nun den freudigen Ausruf des Verfassers S. 317 vergleichen: „So hätten wir also bereits die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische und zwar mit der schärfsten Angabe ihrer

Grenzbestimmung, (dass die ersten blos auf die Essentialien, die zweiten lediglich auf Attribute gehen,) aus dem fruchtbarsten und einleuchtendsten Eintheilungsgrunde, (dieses deutet auf seine oben gerühmten fruchtbaren Felder der Ontologie,) hergeleitet und mit der völligsten Gewissheit, dass die Eintheilung ihren Eintheilungsgrund gänzlich erschöpft."

Indessen scheint Herr Eberhard bei diesem triumphirenden Ausruf des Sieges doch nicht so ganz gewiss zu sein. Denn S. 318, nachdem er es für ganz ausgemacht angenommen, dass Wolf und Baumgarten dasselbe, was die Kritik nur unter einem anderen Namen auf die Bahn bringe, längst gekannt und ausdrücklich, obzwar anders bezeichnet hätten, wird er auf einmal ungewiss, welche Prädicate in synthetischen Urtheilen ich wohl meinen möge, und nun wird eine Staubwolke von Distinctionen und Classificationen der Prädicate, die in Urtheilen vorkommen können, erregt, dass davor die Sache, wovon die Rede ist, nicht mehr gesehen werden kann; alles, um zu beweisen, dass ich die synthetischen Urtheile, vornehmlich die *a priori*, zum Unterschiede von den analytischen, anders habe definiren sollen, als ich gethan habe. Die Rede ist hier auch gar noch nicht von meiner Art der Auflösung der Frage, wie dergleichen Urtheile möglich sind, sondern nur, was ich darunter verstehe, und dass, wenn ich in ihnen eine Art Prädicate annehme, sie (S. 319) zu weit, verstehe ich sie aber von einer anderen Art, sie (S. 320) zu enge sei. Nun ist aber klar, dass, wenn ein Begriff allererst aus der Definition hervorgeht, es unmöglich ist, dass er zu enge oder zu weit sei, denn er bedeutet alsdenn nichts mehr, auch nichts weniger, als was die Definition von ihm sagt. Alles, was man dieser noch vorwerfen könnte, wäre, dass sie etwas an sich Unverständliches, was also zum Erklären gar nicht taugt, enthalte. Der grösste Künstler im Verdunkeln dessen, was klar ist, kann aber gegen die Definition, welche die Kritik von synthetischen Sätzen gibt, nichts ausrichten: sie sind Sätze, deren Prädicat mehr in sich enthält, als im Begriffe des Subjects wirklich gedacht wird; mit anderen Worten, durch deren Prädicat etwas zu dem Gedanken des Subjects hinzugethan wird, was in demselben nicht enthalten war; analytische sind solche, deren Prädicat nur ebendasselbe enthält, was in dem Begriffe des Subjects dieser Urtheile gedacht war. Nun mag das Prädicat der ersteren Art Sätze, wenn sie Sätze *a priori* sind, ein Attribut (von dem Subject des Urtheils), oder wer weiss was Anderes sein, so darf

diese Bestimmung, ja sie muss nicht in die Definition kommen, wenn es auch auf eine so belehrende Art, wie Herr Eberhard es ausgeführt hat, von dem Subjecte bewiesen wäre; das gehört zur Deduction der Möglichkeit der Erkenntniss der Dinge durch solche Art Urtheile, die allererst nach der Definition erscheinen muss. Nun findet er aber die Definition unverständlich, zu weit oder zu enge, weil sie dieser seiner vermeinten näheren Bestimmung des Prädicats solcher Urtheile nicht anpasst.

Um eine ganz klare, einfache Sache so sehr als möglich in Verwirrung zu bringen, bedient sich Herr Eberhard allerlei Mittel, die aber eine für seine Absicht ganz widrige Wirkung thun.

S. 308 heisst es: „die ganze Metaphysik enthält, wie Herr Kant behauptet, lauter analytische Urtheile" und führt, als Beleg seiner Zumuthung, eine Stelle aus den Prolegomenen S. 33[1] an. Er spricht dieses so aus, als ob ich es von der Metaphysik überhaupt sagte, da doch an diesem Orte schlechterdings nur von der bisherigen Metaphysik, sofern ihre Sätze auf gültige Beweise gegründet sind, die Rede ist. Denn von der Metaphysik an sich heisst es S. 36[2] der Prolegomena: „eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch." Aber auch von der bisherigen wird in den Prolegomenen unmittelbar nach der angeführten Stelle gesagt: „dass sie auch synthetische Sätze vortrage, die man ihr gerne einräumt, die sie aber niemals *a priori* bewiesen habe." Also nicht, dass die bisherige Metaphysik keine synthetischen Sätze, (denn sie hat deren mehr, als zuviel,) und unter diesen auch ganz wahre Sätze enthalte, (die nämlich die Principien einer möglichen Erfahrung sind,) sondern nur dass sie keinen derselben aus Gründen *a priori* bewiesen habe, wird an der gedachten Stelle behauptet, und um diese meine Behauptung zu widerlegen, hätte Herr Eberhard nur einen dergleichen apodiktisch bewiesenen Satz anführen dürfen; denn der vom zureichenden Grunde, mit seinem Beweise, S. 163—164 seines Magazins, wird meine Behauptung wahrlich nicht widerlegen. Ebenso angedichtet ists auch S. 314, „dass ich behaupte, die Mathematik sei die einzige Wissenschaft, die synthetische Urtheile *a priori* enthalte." Er hat die Stelle nicht angeführt, wo dieses von mir gesagt sein solle; dass aber vielmehr das Gegentheil

[1] s. Bd. IV, S. 19.
[2] s. Bd. IV, S. 21.

von mir umständlich behauptet sei, müsste ihm der zweite Theil der transscendentalen Hauptfrage, wie reine Naturwissenschaft möglich sei (Prolegomena S. 71 bis 124)[1], unverfehlbar vor Augen stellen, wenn es ihm nicht beliebte gerade das Gegentheil davon zu sehen. S. 318 schreibt er mir die Behauptung zu: „die Urtheile der Mathematik ausgenommen, wären nur die Erfahrungsurtheile synthetisch," da doch die Kritik (erste Aufl. S. 158 bis 235)[2] die Vorstellung eines ganzen Systems von metaphysischen und zwar synthetischen Grundsätzen aufstellt und sie durch Beweise *a priori* darthut. Meine Behauptung war: dass gleichwohl diese Grundsätze nur Principien der Möglichkeit der Erfahrung sind; er macht daraus, „dass sie nur Erfahrungsurtheile sind," mithin aus dem, was ich als Grund der Erfahrung nenne, eine Folge derselben. So wird alles, was aus der Kritik in seine Hände kommt, vorher verdreht und verunstaltet, um es einen Augenblick im falschen Lichte erscheinen zu lassen.

Noch ein anderes Kunststück, um in seinen Gegenbehauptungen ja nicht festgehalten zu werden, ist: dass er sie in ganz allgemeinen Ausdrücken und so abstract, als ihm nur möglich, vorträgt und sich hütet ein Beispiel anzuführen, daran man sicher erkennen könne, was er damit wolle. So theilt er S. 318 die Attribute in solche ein, die entweder *a priori* oder *a posteriori* erkannt werden, und sagt: es schiene ihm ich verstehe unter meinen synthetischen Urtheilen „blos die nicht schlechterdings nothwendigen Wahrheiten, und von den schlechterdings nothwendigen die letztere Art Urtheile, deren nothwendige Prädicate nur *a posteriori* von dem menschlichen Verstande erkannt werden können." Dagegen scheint es mir, dass mit diesen Worten etwas Anderes habe gesagt werden sollen, als er wirklich gesagt hat; denn so, wie sie da stehen, ist darin ein offenbarer Widerspruch. Prädicate, die nur *a posteriori* und doch als nothwendig erkannt werden, imgleichen Attribute von solcher Art, die man nämlich nach S. 321 „aus dem Wesen des Subjects nicht herleiten kann," sind nach der Erklärung, die Herr Eberhard selbst oben von den letzteren angab, ganz undenkbare Dinge. Wenn nun darunter dennoch etwas gedacht, und der Einwurf, den Herr Eberhard von dieser wenigstens unverständlichen Distinction gegen die Brauchbarkeit der Definition, welche die Kritik von synthe-

[1] s. Bd. IV, S. 43—75.

[2] s. Bd. III, S. 153—208.

tischen Urtheilen gab, beantwortet werden soll, so müsste er von jener seltsamen Art von Attributen doch wenigstens ein Beispiel geben; so aber kann ich einen Einwurf nicht widerlegen, mit dem ich keinen Sinn zu verbinden weiss. Er vermeidet, so viel er kann, Beispiele aus der Metaphysik anzuführen, sondern hält sich, so lange es möglich ist, an die aus der Mathematik, woran er auch seinem Interesse ganz gemäss verfährt. Denn er will dem harten Vorwurfe, dass die bisherige Metaphysik ihre synthetischen Sätze *a priori* schlechterdings nicht beweisen könne, (weil sie solche, als von Dingen an sich selbst gültig, aus ihren Begriffen beweisen will,) ausweichen, und wählt daher immer Beispiele aus der Mathematik, deren Sätze auf strenge Beweise gegründet werden, weil sie Anschauung *a priori* zum Grunde legen, welche er aber durchaus nicht als wesentliche Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Sätze *a priori* gelten lassen kann, wenn er nicht zugleich alle Hoffnung aufgeben will, sein Erkenntniss bis zum Uebersinnlichen, dem keine uns mögliche Anschauung correspondirt, zu erweitern, und so seine fruchtverheissenden Felder der Psychologie und Theologie unangebaut lassen will. Wenn man also seiner Einsicht, oder auch seinem Willen, in einer streitigen Sache Aufschluss zu verschaffen, nicht sonderlich Beifall geben kann, so muss man doch seiner Klugheit Gerechtigkeit widerfahren lassen, keine auch nur scheinbaren Vortheile unbenutzt zu lassen.

Trägt es sich aber zu, dass Herr Eberhard, wie von ungefähr, auf ein Beispiel aus der Metaphysik stösst, so verunglückt er damit jederzeit und zwar so, dass es gerade das Gegentheil von dem beweist, was er dadurch hat bestätigen wollen. Oben hatte er beweisen wollen, dass es ausser dem Satze des Widerspruchs noch ein anderes Princip der Möglichkeit der Dinge geben müsse, und sagt doch, dass dieses aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert werden müsste, wie er es denn auch wirklich davon abzuleiten versucht. Nun sagt er S. 329: „der Satz: alles Nothwendige ist ewig, alle nothwendige Wahrheiten sind ewige Wahrheiten, ist augenscheinlich ein synthetischer Satz, und doch kann er *a priori* erkannt werden." Er ist aber augenscheinlich analytisch, und man kann aus diesem Beispiele hinreichend ersehen, welchen verkehrten Begriff sich Herr Eberhard von diesem Unterschiede der Sätze, den er doch so aus dem Grunde zu kennen vorgibt, noch immer mache. Denn Wahrheit wird er doch nicht als ein besonderes, in der Zeit existirendes Ding ansehen wollen, dessen Dasein entweder ewig sei, oder nur eine gewisse Zeit daure. Dass alle Körper

ausgedehnt sind, ist nothwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existiren oder nicht, kurz oder lange, oder auch alle Zeit hindurch d. i. ewig existiren. Der Satz will nur sagen: sie hängen nicht von der Erfahrung ab, (die zu irgend einer Zeit angestellt werden muss,) und sind also auf gar keine Zeitbedingung beschränkt, d. i. sie sind *a priori* als Wahrheiten erkennbar, welches mit dem Satze: sie sind als nothwendige Wahrheiten erkennbar, ganz identisch ist.

Ebenso ist es auch mit dem S. 325 angeführten Beispiele bewandt, wobei man zugleich ein Beispiel seiner Genauigkeit in Berufung au Sätze der Kritik bemerken muss, indem er sagt: „ich sehe nicht, wie man der Metaphysik alle synthetischen Urtheile absprechen wolle.“ Nun hat die Kritik, weit gefehlt dieses zu thun, vielmehr, (wie schon vorher gemeldet worden,) ein ganzes und in der That vollständiges System solcher Urtheile als wahrer Grundsätze aufgeführt; nur hat sie zugleich gezeigt, dass diese insgesammt nur die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung (als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung) aussagen, und also auch lediglich auf Gegenstände, sofern sie in der Anschauung gegeben werden können, anwendbar sind. Das metaphysische Beispiel, was er nun von synthetischen Sätzen *a priori*, doch mit der behutsamen Einschränkung: wenn die Metaphysik einen solchen Satz bewiese, anführt: „alle endlichen Dinge sind veränderlich, und das unendliche Ding ist unveränderlich,“ ist in beiden analytisch. Denn realiter d. i. dem Dasein nach veränderlich ist das, dessen Bestimmungen in der Zeit einander folgen können; mithin ist nur das veränderlich, was nicht anders, als in der Zeit existiren kann. Diese Bedingung aber ist nicht nothwendig mit dem Begriffe eines endlichen Dinges überhaupt, (welches nicht alle Realität hat,) sondern nur mit einem Dinge als Gegenstande der sinnlichen Anschauung verbunden. Da nun Herr Eberhard seine Sätze *a priori* als von dieser letzteren Bedingung unabhängig behaupten will, so ist sein Satz, dass alles Endliche, als ein solches, (d. i. um seines blosen Begriffs willen, mithin auch als Noumenon,) veränderlich sei, falsch. Also müsste der Satz: alles Endliche ist als ein solches veränderlich, nur von der Bestimmung seines Begriffs, mithin logisch verstanden werden, da dann unter veränderlich dasjenige gemeint wird, was durch seinen Begriff nicht durchgängig bestimmt ist, mithin was auf mancherlei entgegengesetzte Art bestimmt werden kann. Alsdenn aber wäre der Satz: dass endliche Dinge, d. i. alle, ausser dem allerrealsten, logisch (in Absicht auf den Begriff,

den man sich von ihnen machen kann,) veränderlich sind, ein analytischer Satz; denn es ist ganz identisch, zu sagen: ein endliches Ding denke ich mir dadurch, dass es nicht alle Realität habe, und zu sagen: durch diesen Begriff von ihm ist nicht bestimmt, welche, oder wie viel Realität ich ihm beilegen solle; d. i. ich kann ihm bald dieses, bald jenes beilegen und, dem Begriff von der Endlichkeit desselben unbeschadet, die Bestimmung desselben auf mancherlei Weise verändern. Eben auf dieselbe Art, nämlich logisch, ist das unendliche Wesen unveränderlich; weil, wenn darunter dasjenige Wesen verstanden wird, was, vermöge des Begriffs von ihm, nichts, als Realität zum Prädicate haben kann, mithin durch denselben schon durchgängig, (wohl zu verstehen, in Ansehung der Prädicate, von denen wir, ob sie wahrhaftig real sind, oder nicht, gewiss sind,) bestimmt ist, seinem Begriffe unbeschadet, an die Stelle keines einzigen Prädicats desselben ein anderes gesetzt werden kann; aber da erhellt auch zugleich, dass dieser Satz ein blos analytischer Satz sei, der nämlich kein anderes Prädicat seinem Subjecte beilegt, als aus diesem durch den Satz des Widerspruchs entwickelt werden kann.* Wenn man mit blosen Begriffen spielt, um deren objective Realität einem nichts zu thun ist, so kann man viel dergleichen täu-

* Zu den Sätzen, die blos in die Logik gehören, aber sich durch die Zweideutigkeit ihres Ausdrucks für in die Metaphysik gehörige einschleichen, und so, ob sie gleich analytisch sind, für synthetisch gehalten werden, gehört auch der Satz: die Wesen der Dinge sind unveränderlich, d. i. man kann in dem, was wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, nichts ändern, ohne diesen Begriff selber zugleich mit aufzuheben. Dieser Satz, welcher in BAUMGARTEN's Metaphysik §. 132, und zwar im Hauptstücke von dem Veränderlichen und Unveränderlichen steht, wo, (wie es auch recht ist,) Veränderung durch die Existenz der Bestimmungen eines Dinges nach einander (ihre Succession), mithin durch die Folge derselben in der Zeit erklärt wird, lautet so, als ob dadurch ein Gesetz der Natur, welches unsern Begriff von den Gegenständen der Sinne, (vornehmlich da von der Existenz in der Zeit die Rede ist,) erweiterte, vorgetragen würde. Daher auch Lehrlinge dadurch etwas Erhebliches gelernt zu haben glauben, und z. B. die Meinung einiger Mineralogen, als ob Kieselerde wohl nach und nach in Thonerde verwandelt werden könne, dadurch kurz und gut abfertigen, dass sie sagen: die Wesen der Dinge sind unveränderlich. Allein dieser metaphysische Sinnspruch ist ein armer identischer Satz, der mit dem Dasein der Dinge und ihren möglichen oder unmöglichen Veränderungen gar nichts zu thun hat, sondern gänzlich zur Logik gehört und etwas einschärft, was ohnedem keinem Menschen zu leugnen einfallen kann, nämlich dass, wenn ich den Begriff von einem und demselben Object behalten will, ich nichts an ihm abändern, d. i. das Gegentheil von demjenigen, was ich durch jenen denke, nicht von ihm prädiciren müsse.

schende Erweiterungen der Wissenschaft sehr leicht herausbringen, ohne Anschauung zu bedürfen, welches aber ganz anders lautet, sobald man auf vermehrte Erkenntniss des Objects hinausgeht. Zu einer solchen, aber blos scheinenden, Erweiterung gehört auch der Satz: das unendliche Wesen, (in jener metaphysischen Bedeutung genommen,) ist selbst nicht realiter veränderlich, d. i. seine Bestimmungen folgen in ihm nicht in der Zeit, (darum, weil sein Dasein, als blosen Noumens, ohne Widerspruch nicht in der Zeit gedacht werden kann,) welches ebensowohl ein blos analytischer Satz ist, wenn man die synthetischen Principien von Raum und Zeit als formalen Anschauungen der Dinge, als Phänomenen, voraussetzt. Denn da ist er mit dem Satze der Kritik: der Begriff des allerrealsten Wesens ist kein Begriff eines Phänomens, identisch, und weit gefehlt, dass er das Erkenntniss des unendlichen Wesens als synthetischer Satz erweitern sollte, so schliesst er vielmehr seinen Begriff dadurch, dass er ihm die Anschauung abspricht, von aller Erweiterung aus. — Noch ist anzumerken, dass Herr Eberhard, indem er obbenannte Sätze aufstellt, behutsam hinzusetzt: „wenn die Metaphysik sie beweisen kann." Ich habe den Beweisgrund desselben sofort mit angezeigt, durch den sie, als ob er einen synthetischen Satz mit sich führte, zu täuschen pflegt, und der auch der einzige mögliche ist, um Bestimmungen, (wie die des Unveränderlichen,) die, auf das logische Wesen (des Begriffs) bezogen, eine gewisse Bedeutung haben, nachher vom Realwesen (der Natur des Objects) in ganz anderer Bedeutung zu brauchen. Der Leser darf sich daher nicht durch dilatorische Antworten, (die am Ende doch auf den lieben Baumgarten auslaufen werden, der auch Begriff für Sache nimmt,) hinhalten lassen, sondern kann auf der Stelle selbst urtheilen.

Man sieht aus der ganzen Verhandlung dieser Nummer: dass Herr Eberhard von synthetischen Urtheilen *a priori* entweder schlechterdings keinen Begriff habe, oder, welches wahrscheinlicher ist, ihn absichtlich so zu verwirren suche, damit der Leser über das, was er mit Händen greifen kann, zweifelhaft werde. Die zwei einzigen metaphysischen Beispiele, die er, ob sie gleich, genau besehen, analytisch sind, doch gerne für synthetisch möchte durchschlüpfen lassen, sind: alle nothwendige Wahrheiten sind ewig, (hier hätte er eben so gut das Wort unveränderlich brauchen können,) und: das nothwendige Wesen ist unveränderlich. Die Armuth an Beispielen, indessen dass ihm die Kritik eine Menge derselben, die ächt synthetisch sind, darbot,

lässt sich gar wohl erklären. Es war ihm daran gelegen, solche Prädicate für seine Urtheile zu haben, die er als Attribute des Subjects aus dessen blosem Begriffe beweisen konnte. Da dieses nun, wenn das Prädicat synthetisch ist, gar nicht angeht, so musste er sich ein solches aussuchen, womit man schon in der Metaphysik gewöhnlich gespielt hat, indem man es bald in blos logischer Beziehung auf den Begriff des Subjects, bald in realer auf den Gegenstand betrachtete, und doch darin einerlei Bedeutung zu finden glaubte, nämlich den Begriff des Veränderlichen und Unveränderlichen; welches Prädicat, wenn man die Existenz des Subjects desselben in die Zeit setzt, allerdings ein Attribut desselben und ein synthetisches Urtheil gibt, aber alsdenn auch sinnliche Anschauung und das Ding selber, obwohl nur als Phänomen, voraussetzt, welches aber zur Bedingung synthetischer Urtheile anzunehmen ihm gar nicht gelegen war. Anstatt nun das Prädicat unveränderlich, als von Dingen (in ihrer Existenz) geltend, zu brauchen, bedient er sich desselben bei Begriffen von Dingen, da alsdenn freilich die Unveränderlichkeit ein Attribut aller Prädicate ist, sofern sie nothwendig zu einem gewissen Begriffe gehören; diesem Begriffe selbst mag nun irgend ein Gegenstand correspondiren, oder er mag auch ein leerer Begriff sein. — Vorher hatte er schon mit dem Satze des Grundes ebendasselbe Spiel getrieben. Man sollte denken, er trage einen metaphysischen Satz vor, der etwas *a priori* von Dingen bestimme, und er ist ein blos logischer, der nichts weiter sagt, als: damit ein Urtheil ein Satz sei, muss es nicht blos als möglich (problematisch), sondern zugleich als gegründet, (ob analytisch oder synthetisch, ist einerlei,) vorgestellt werden. Der metaphysische Satz der Causalität lag ihm ganz nahe; er hütete sich aber wohl ihn anzurühren, (denn das Beispiel, welches er von dem letzteren anführt, passt nicht zur Allgemeinheit jenes obersten vorgeblichen Grundsatzes aller synthetischen Urtheile.) Die Ursache war: er wollte eine logische Regel, die gänzlich analytisch ist und von aller Beschaffenheit der Dinge abstrahirt, für ein Naturprincip, um welches es der Metaphysik allein zu thun ist, durchschlüpfen lassen.

Herr Eberhard muss gefürchtet haben, dass der Leser dieses Blendwerk endlich doch durchschauen möchte, und sagt daher zum Schlusse dieser Nummer S. 331, dass „der Streit, ob ein Satz ein analytischer oder synthetischer sei, in Rücksicht auf seine logische Wahrheit ein unerheblicher Streit sei", um ihn dem Leser einmal für allemal aus den Augen zu bringen. Aber vergeblich. Der blose gesunde Men-

schenverstand muss an der Frage festhalten, sobald sie ihm einmal klar vorgelegt worden. Dass ich über einen gegebenen Begriff mein Erkenntniss erweitern könne, lehrt mich die tägliche Vermehrung meiner Kenntnisse durch die sich immer vergrössernde Erfahrung. Allein wenn gesagt wird, dass ich sie über die gegebenen Begriffe hinaus, auch ohne Erfahrung, vermehren, d. i. *a priori* synthetisch urtheilen könne, und man setzte hinzu, dass hiezu nothwendig etwas mehr erfordert werde, als diese Begriffe zu haben, es gehöre noch ein Grund dazu, um mehr, als ich in jenen schon denke, mit Wahrheit hinzu zu thun; so würde ich ihn auslachen, wenn er mir sagte, dass dieser Satz: ich müsse über meinen Begriff noch irgend einen Grund haben, um mehr zu sagen, als in ihm liegt, sei derjenige Grundsatz selbst, welcher zu jener Erweiterung schon hinreichend sei, indem ich mir nur vorstellen dürfe, dieses Mehrere, was ich *a priori* als zum Begriffe eines Dinges gehörig, doch aber nicht in ihm enthalten denke, sei ein Attribut. Denn ich will wissen, was denn das für Grund sei, der mich ausser dem, was meinem Begriffe wesentlich eigen ist und was ich schon wusste, mit mehrerem und zwar nothwendig als Attribut zu einem Dinge Gehörigen, aber doch nicht im Begriffe desselben Enthaltenen bekannt macht. Nun fand ich, dass die Erweiterung meiner Erkenntniss durch Erfahrung auf der empirischen (Sinnen-) Anschauung beruhete, in welcher ich Vieles antraf, was meinem Begriff correspondirte, aber auch noch Mehreres, was in diesem Begriffe noch nicht gedacht war, als mit jenem verbunden lernen konnte. Nun begreife ich leicht, wenn man mich nur darauf führt, dass, wenn eine Erweiterung der Erkenntniss über meinen Begriff *a priori* stattfinden soll, so werde, wie dort eine empirische Anschauung, so zu dem letzteren Behuf eine reine Anschauung *a priori* erforderlich sein; nur bin ich verlegen, wo ich sie antreffen und wie ich mir die Möglichkeit derselben erklären soll. Jetzt werde ich durch die Kritik angewiesen, alles Empirische oder wirklich Empfindbare im Raum und der Zeit wegzulassen, mithin alle Dinge ihrer empirischen Vorstellung nach zu vernichten, und so finde ich, dass Raum und Zeit, gleich als einzelne Wesen, übrig bleiben, von denen die Anschauung, vor allen Begriffen von ihnen und der Dinge in ihnen, vorhergeht, bei welcher Beschaffenheit dieser ursprünglichen Vorstellungsarten ich sie mir nimmermehr anders, als blose subjective (aber positive) Formen meiner Sinnlichkeit, (nicht blos als Mangel der Deutlichkeit der Vorstellungen durch dieselbe,) nicht als Formen der Dinge an sich selbst, also nur der Objecte aller sinn-

lichen Anschauung, mithin bloser Erscheinungen, denken müsse. Hiedurch wird mir nun klar, nicht allein, wie synthetische Erkenntnisse *a priori* sowohl in der Mathematik, als Naturwissenschaft möglich seien, indem jene Anschauungen *a priori* diese Erweiterung möglich, und die synthetische Einheit, welche der Verstand allemal dem Mannigfaltigen derselben geben muss, um ein Object derselben zu denken, sie wirklich machen; sondern muss auch zugleich inne werden, dass, da der Verstand seinerseits nicht auch anschauen kann, jene synthetischen Sätze *a priori* über die Grenzen der sinnlichen Anschauung hinaus nicht getrieben werden können; weil alle Begriffe über dieses Feld hinaus leer und ohne einen ihnen correspondirenden Gegenstand sein müssen; indem ich, um zu solchen Erkenntnissen zu gelangen, von meinem Vorrathe, den ich zur Erkenntniss der Gegenstände der Sinne brauche, Einiges wegzulassen, was an jenen niemals wegzulassen ist, oder das Andere so zu verbinden, als es niemals an jenem verbunden sein kann, und mir so Begriffe zu machen wagen müsste, von denen, obgleich in ihnen kein Widerspruch ist, ich doch niemals wissen kann, ob ihnen überhaupt ein Gegenstand correspondire, oder nicht, die also für mich völlig leer sind.

Nun mag der Leser, indem er das hier Gesagte mit dem, was Herr Eberhard von S. 316 an von seiner Exposition der synthetischen Urtheile rühmt, vergleicht, selbst urtheilen, wer unter uns beiden einen leeren Wörterkram, statt Sachkenntniss, zum öffentlichen Verkehr ausbiete.

Noch S. 316 ist der Charakter derselben, „dass sie bei ewigen Wahrheiten Attribute des Subjects, bei den Zeitwahrheiten zufällige Beschaffenheiten oder Verhältnisse zu ihren Prädicaten haben,“ und nun vergleicht er S. 317 mit diesem nach S. 317 fruchtbarsten und einleuchtendsten Eintheilungsgrunde den Begriff, den die Kritik von ihnen gibt, nämlich dass synthetische Urtheile solche sind, deren Princip nicht der Satz des Widerspruchs sei! „Aber welcher dann?“ fragt Herr Eberhard unwillig und nennt darauf seine Entdeckung, (vorgeblich aus Leibnitz's Schriften gezogen), nämlich den Satz des Grundes, der also neben dem Satze des Widerspruchs, um den sich die analytischen Urtheile drehen, der zweite Thürangel ist, woran sich der menschliche Verstand bewegt, nämlich in seinen synthetischen Urtheilen.

Nun sieht man aus dem, was ich nur eben, als das kurzgefasste

Resultat des analytischen Theils der Kritik des Verstandes angeführt habe, dass diese das Princip synthetischer Urtheile überhaupt, welches nothwendig aus ihrer Definition folgt, mit aller erforderlichen Ausführlichkeit darlege, nämlich: dass sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjects untergelegten Anschauung, welche, wenn sie Erfahrungsurtheile sind, empirisch, sind es synthetische Urtheile *a priori*, reine Anschauung *a priori* ist. Welche Folgen dieser Satz, nicht allein zur Grenzbestimmung des Gebrauchs der menschlichen Vernunft, sondern selbst auf die Einsicht in die wahre Natur unserer Sinnlichkeit habe, (denn dieser Satz kann unabhängig von der Ableitung der Vorstellungen des Raums und der Zeit bewiesen werden, und so der Idealität der letzteren zum Beweise dienen, noch ehe wir sie aus deren innerer Beschaffenheit gefolgert haben,) das muss ein jeder Leser leicht einsehen.

Nun vergleiche man damit das vorgebliche Princip, welches die Eberhard'sche Bestimmung der Natur synthetischer Sätze *a priori* bei sich führt. „Sie sind solche, welche von dem Begriffe eines Subjects die Attribute desselben aussagen," d. i. solche, die nothwendig, aber nur als Folgen, zu demselben gehören, und weil sie, als solche betrachtet, auf irgend einen Grund bezogen werden müssen, so ist ihre Möglichkeit durch das Princip des Grundes begreiflich. Nun fragt man aber mit Recht, ob dieser Grund ihres Prädicats nach dem Satze des Widerspruchs im Subjecte zu suchen ist, (in welchem Falle das Urtheil, trotz dem Princip des Grundes, immer nur analytisch sein würde,) oder nach dem Satze des Widerspruchs aus dem Begriffe des Subjects nicht abgeleitet werden könne, in welchem Falle das Attribut allein synthetisch ist. Also unterscheidet weder der Name eines Attributs, noch der Satz des zureichenden Grundes die synthetischen Urtheile von analytischen, sondern, wenn die erstern als Urtheile *a priori* gemeint sind, so kann man nach dieser Benennung nichts weiter sagen, als dass das Prädicat derselben nothwendig im Wesen des Begriffs des Subjects auf irgend eine Art gegründet, mithin Attribut sei, aber nicht blos zufolge des Satzes des Widerspruchs. Wie es nun aber, als synthetisches Attribut, mit dem Begriffe des Subjects in Verbindung komme, da es durch die Zergliederung desselben daraus nicht gezogen werden kann, ist aus dem Begriffe eines Attributs und dem Satze: dass irgend ein Grund desselben sei, nicht zu ersehen; und Herrn Eberhard's Bestimmung ist also ganz leer. Die Kritik aber zeigt diesen Grund der Möglichkeit deutlich an,

nämlich: dass es die reine dem Begriffe des Subjects untergelegte Anschauung sein müsse, an der es möglich, ja allein möglich ist, ein synthetisches Prädicat *a priori* mit einem Begriffe zu verbinden.

Was hierin entscheidet, ist, dass die Logik schlechterdings keine Auskunft über die Frage geben kann: wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind. Wollte sie sagen: leitet aus dem, was das Wesen eures Begriffs ausmacht, die hinreichend dadurch bestimmten synthetischen Prädicate, (die alsdenn Attribute heissen werden,) ab; so sind wir eben so weit, wie vorher. Wie soll ich es anfangen, um mit meinem Begriffe über diesen Begriff selbst hinaus zu gehen, und mehr davon zu sagen, als in ihm gedacht worden? Die Aufgabe wird nie aufgelöset, wenn man die Bedingungen der Erkenntniss, wie die Logik thut, blos von Seiten des Verstandes in Anschlag bringt. Die Sinnlichkeit, und zwar als Vermögen einer Anschauung *a priori,* muss dabei mit in Betrachtung gezogen werden, und wer in den Classificationen, die die Logik von Begriffen macht, (indem sie, wie es auch sein muss, von allen Objecten derselben abstrahirt,) Trost zu finden vermeint, wird Mühe und Arbeit verlieren. Herr Eberhard beurtheilt dagegen die Logik in dieser Absicht und nach den Anzeigen, die er von dem Begriffe der Attribute (und dem diesen ausschliesslich angehörenden Grundsatze synthetischer Urtheile *a priori,* dem Satze des zureichenden Grundes,) hernimmt, für so reichhaltig und vielverheissend zum Aufschlusse dunkler Fragen in der Transscendentalphilosophie, dass er gar S. 322 eine neue Tafel der Eintheilung der Urtheile für die Logik entwirft, (in welcher aber der Verfasser der Kritik seinen ihm darin angewiesenen Platz verbittet,) wozu ihn Jacob Bernoulli durch eine S. 320 angeführte, vermeintlich neue Eintheilung derselben veranlasst. Von dergleichen logischer Erfindung könnte man wohl, wie es einmal in einer gelehrten Zeitung hiess, sagen: zu N. ist, leider! wiederum ein neues Thermometer erfunden worden. Denn so lange man sich noch immer mit den beiden festen Punkten der Eintheilung, dem Frost- und Siedepunkte des Wassers, begnügen muss, ohne das Verhältniss der Wärme in einem von beiden zur absoluten Wärme bestimmen zu können, ist es einerlei, ob der Zwischenraum in 80 oder 100 Grade u. s. w. eingetheilt werde. So lange man also noch nicht im Allgemeinen belehrt wird, wie denn Attribute, (versteht sich synthetische,) die doch nicht aus dem Begriffe des Subjects selbst entwickelt werden können, dazu kommen, nothwendige Prädicate desselben zu sein (S. 322, I, 2), oder wohl gar als solche mit dem Subjecte reci

pirt werden können, ist alle jene systematische Eintheilung, die die Möglichkeit der Urtheile zugleich angeben soll, welches sie doch in den wenigsten Fällen kann, eine ganz unnütze Last fürs Gedächtniss, und möchte wohl schwerlich in einem neueren System der Logik einen Platz erwerben, wie denn auch die blose Idee von synthetischen Urtheilen *a priori*, (welche Herr Eberhard sehr widersinnisch nichtwesentliche nennt,) schlechterdings nicht für Logik gehört.

Zuletzt noch etwas über die von Herrn Eberhard und Anderen vorgebrachte Behauptung: dass die Unterscheidung der synthetischen von analytischen Urtheilen nicht neu, sondern längst bekannt, (vermuthlich auch wegen ihrer Unwichtigkeit nur nachlässig behandelt) gewesen sei. Es kann dem, welchem es um Wahrheit zu thun ist, vornehmlich wenn er eine Unterscheidung von einer wenigstens bisher unversuchten Art braucht, wenig daran gelegen sein, ob sie schon sonst von Jemanden gemacht worden, und es ist auch schon das gewöhnliche Schicksal alles Neuen in Wissenschaften, wenn man ihm nichts entgegensetzen kann, dass man es doch wenigstens als längst bekannt bei Aelteren antreffe. Allein wenn doch aus einer als neu vorgetragenen Bemerkung auffallende wichtige Folgen in die Augen springen, die unmöglich hätten übersehen werden können, wäre jene schon sonst gemacht gewesen; so müsste doch ein Verdacht wegen der Richtigkeit oder Wichtigkeit jener Eintheilung selbst entstehen, welcher ihrem Gebrauche im Wege stehen könnte. Ist nun aber die letztere ausser Zweifel gesetzt, und zugleich auch die Nothwendigkeit, mit der sich diese Folgen von selbst aufdringen, in die Augen fallend, so kann man mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, sie sei noch nicht gemacht worden.

Nun ist die Frage, wie Erkenntniss *a priori* möglich sei, längstens, vornehmlich seit Locke's Zeit, aufgeworfen und behandelt worden; was war natürlicher, als dass, sobald man den Unterschied des Analytischen vom Synthetischen in demselben deutlich bemerkt hätte, man diese allgemeine Frage auf die besondere eingeschränkt haben würde: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Denn sobald diese aufgeworfen worden, so geht Jedermann ein Licht auf, nämlich dass das Stehen und Fallen der Metaphysik lediglich auf der Art beruhe, wie die letztere Aufgabe aufgelöset würde; man hätte sicherlich alles dogmatische Verfahren mit ihr so lange eingestellt, bis man über diese einzige Aufgabe hinreichende Auskunft erhalten hätte; die Kritik der reinen Vernunft wäre das Losungswort geworden, vor welchem auch die

stärkste Posaune dogmatischer Behauptungen derselben nicht hätte aufkommen können. Da dieses nun nicht geschehen ist, so kann man nicht anders urtheilen, als dass der genannte Unterschied der Urtheile niemals gehörig eingesehen worden. Dieses war auch unvermeidlich, wenn sie ihn wie Herr Eberhard, der aus ihren Prädicaten den blosen Unterschied der Attribute vom Wesen und wesentlichen Stücken des Subjects macht, beurtheilten, und ihn also zur Logik zählten, da diese es niemals mit der Möglichkeit des Erkenntnisses ihrem Inhalte nach, sondern blos mit der Form derselben, sofern es ein discursives Erkenntniss ist, zu thun hat, den Ursprung der Erkenntniss aber *a priori* von Gegenständen zu erforschen ausschliesslich der Transscendentalphilosophie überlassen muss. Diese Einsicht und bestimmte Brauchbarkeit konnte die genannte Eintheilung auch nicht erlangen, wenn sie, für die Ausdrücke der analytischen und synthetischen, so übel gewählte, als die der identischen und nichtidentischen Urtheile es sind, eingetauscht hätte. Denn durch die letztern wird nicht die mindeste Anzeige auf eine besondere Art der Möglichkeit einer solchen Verbindung der Vorstellungen *a priori* gethan; an dessen Statt der Ausdruck eines synthetischen Urtheils (im Gegensatze des analytischen) sofort eine Hinweisung zu einer Synthesis *a priori* überhaupt bei sich führt, und natürlicher Weise die Untersuchung, welche gar nicht mehr logisch, sondern schon transscendental ist, veranlassen muss: ob es nicht Begriffe (Kategorien) gebe, die nichts, als die reine synthetische Einheit eines Mannigfaltigen (in irgend einer Anschauung), zum Behuf des Begriffs eines Objects überhaupt, aussagen, und die *a priori* aller Erkenntniss desselben zum Grunde liegen; und da diese nun blos das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntniss die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung ebensowohl *a priori* vorausgesetzt werde; da denn die darauf gerichtete Aufmerksamkeit jene logische Unterscheidung, die sonst keinen Nutzen haben kann, unverfehlbar in eine transscendentale Aufgabe würde verwandelt haben.

Es war also nicht eine blose Wortkünstelei, sondern ein Schritt näher zur Sachkenntniss, wenn die Kritik zuerst den Unterschied der Urtheile, die ganz auf dem Satze der Identität oder des Widerspruchs beruhen, von denen, die noch eines anderen bedürfen, durch die Benennung analytischer, im Gegensatze mit synthetischen Urtheilen, kennbar machte. Denn dass etwas ausser dem gegebenen Begriffe noch als Substrat hinzu kom-

men müsse, was es möglich macht, mit meinen Prädicaten über ihn hinaus zu gehen, wird durch den Ausdruck der Synthesis klar angezeigt, mithin die Untersuchung auf die Möglichkeit einer Synthesis der Vorstellungen zum Behuf der Erkenntniss überhaupt gerichtet, welche bald dahin ausschlagen musste, Anschauung, für das Erkenntniss *a priori* aber reine Anschauung, als die unentbehrlichen Bedingungen derselben anzuerkennen; eine Leitung, die man von der Erklärung synthetischer Urtheile durch nichtidentische nicht erwarten konnte; wie sie denn aus dieser auch niemals erfolgt ist. Um sich hievon zu versichern, darf man nur die Beispiele prüfen, die man bisher angeführt hat, um zu beweisen, dass die gedachte Unterscheidung schon ganz entwickelt, obzwar unter anderen Ausdrücken, in der Philosophie bekannt gewesen. Das erste, (von mir selbst, aber nur als etwas dem Aehnliches, angeführte) ist von Locke, welcher die von ihm sogenannten Erkenntnisse der Coexistenz und Relation, die erste in Erfahrungs-, die zweite in moralischen Urtheilen aufstellt; er benennt aber nicht das Synthetische der Urtheile im Allgemeinen; wie er denn auch aus diesem Unterschiede von den Sätzen der Identität nicht die mindesten allgemeinen Regeln für die reine Erkenntniss *a priori* überhaupt gezogen hat. Das Beispiel aus Reusch ist ganz für die Logik und zeigt nur die zwei verschiedenen Arten, gegebenen Begriffen Deutlichkeit zu verschaffen, an, ohne sich um die Erweiterung der Erkenntniss, vornehmlich *a priori*, in Ansehung der Objecte zu bekümmern. Das dritte von Crusius führt blos metaphysische Sätze an, die nicht durch den Satz des Widerspruchs bewiesen werden können. Niemand hat also diese Unterscheidung in ihrer Allgemeinheit zum Behuf einer Kritik der Vernunft überhaupt begriffen; denn sonst hätte die Mathematik, mit ihrem grossen Reichthum an synthetischem Erkenntniss *a priori*, zum Beispiele obenan aufgestellt werden müssen, deren Abstechung aber gegen die reine Philosophie und dieser ihre Armuth in Ansehung dergleichen Sätze, (indessen dass sie an analytischen reich genug ist,) eine Nachforschung, wegen der Möglichkeit der ersteren, unausbleiblich hätte veranlassen müssen. Indessen bleibt es eines Jeden Urtheile überlassen, ob er sich bewusst ist, diesen Unterschied im Allgemeinen schon sonst vor Augen gehabt und bei Anderen gefunden zu haben, oder nicht; wenn er nur darum die gedachte Nachforschung nicht, als überflüssig, und ihr Ziel, als schon längst erreicht, vernachlässigt.

Mit dieser Erörterung einer angeblich nur wiederhergestellten, älteren, die Metaphysik zu grossen Ansprüchen berechtigenden Kritik der reinen Vernunft mag es nun für jetzt und für immer genug sein. So viel erhellt daraus hinreichend, dass, wenn es eine solche gab, es wenigstens Herrn Eberhard nicht beschieden war, sie zu sehen, zu verstehen, oder in irgend einem Punkte diesem Bedürfnisse der Philosophie, wenn auch nur durch die zweite Hand, abzuhelfen. — Die andern wackeren Männer, welche bisher durch ihre Einwürfe das kritische Geschäft im Gange zu erhalten bemüht gewesen, werden diese einzige Ausnahme von meinem Vorsatze, (mich in gar keine förmliche Streitigkeit einzulassen,) nicht so auslegen, als wenn ihre Argumente oder ihr philosophisches Ansehen mir von minderer Wichtigkeit zu sein geschienen hätten; es geschah für diesmal nur, um ein gewisses Benehmen, das etwas Charakteristisches an sich hat und Herrn Eberhard eigen zu sein und Aufmerksamkeit zu verdienen scheint, bemerklich zu machen. Uebrigens mag die Kritik der reinen Vernunft, wenn sie kann, durch ihre innere Festigkeit sich selbst weiterhin aufrecht erhalten. Verschwinden wird sie nicht, nachdem sie einmal in Umlauf gekommen, ohne wenigstens ein festeres System der reinen Philosophie, als bisher vorhanden war, veranlasst zu haben. Wenn man sich aber doch einen solchen Fall zum Versuche denkt, so gibt der jetzige Gang der Dinge hinreichend zu erkennen, dass die scheinbare Eintracht, welche jetzt noch zwischen den Gegnern derselben herrscht, nur eine versteckte Zwietracht sei, indem sie in Ansehung des Princips, welches sie an jener ihre Stelle setzen wollen, himmelweit aus einander sind. Es würde daher ein belustigendes, zugleich auch belehrendes Spiel abgeben, wenn sie ihren Streit mit ihrem gemeinschaftlichen Feinde auf einige Zeit bei Seite zu setzen, dafür aber sich vorher über die Grundsätze, welche sie dagegen annehmen wollten, zu einigen verabredeten; aber sie würden damit eben so wenig, wie der, welcher die Brücke längs dem Strome, statt quer über denselben zu schlagen meinte, jemals zu Ende kommen.

Bei der Anarchie, welche unter dem philosophirenden Volke unvermeidlicher Weise herrscht, weil es blos ein unsichtbares Ding, die Vernunft, für seinen alleinigen Oberherrn erkennt, ist es immer eine Nothhülfe gewesen, den unruhigen Haufen um irgend einen grossen Mann, als den Vereinigungspunkt zu versammeln. Allein diesen zu verstehen, war für die, welche ihren eigenen Verstand nicht mitbrachten, oder ihn zu brauchen nicht Lust hatten, oder, ob es ihnen

gleich an beidem nicht mangelte, sich doch anstellten, als ob sie den ihrigen nur von einem Anderen zu Lehne trügen, eine Schwierigkeit, welche eine dauernde Verfassung zu erzeugen bisher verhinderte und noch eine gute Zeit wenigstens erschweren wird.

Des Herrn von Leibnitz Metaphysik enthielt vornehmlich drei Eigenthümlichkeiten: 1. den Satz des zureichenden Grundes, und zwar sofern er blos die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerspruchs zum Erkenntnisse nothwendiger Wahrheiten anzeigen sollte; 2. die Monadenlehre; 3. die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie. Wegen dieser drei Principien ist er von vielen Gegnern, die ihn nicht verstanden, gezwackt, aber auch, (wie ein grosser Kenner und würdiger Lobredner desselben bei einer gewissen Gelegenheit sagt,) von seinen vorgeblichen Anhängern und Auslegern misshandelt worden; wie es auch andern Philosophen des Alterthums ergangen ist, die wohl hätten sagen können: Gott bewahre uns nur vor unseren Freunden; vor unsern Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen.

I. Ist es wohl glaublich, dass Leibnitz seinen Satz des zureichenden Grundes objectiv (als Naturgesetz) habe verstanden wissen wollen, indem er eine grosse Wichtigkeit in diesem, als Zusatze zur bisherigen Philosophie, setzte? Er ist ja so allgemein bekannt und (unter gehörigen Einschränkungen) so augenscheinlich klar, dass auch der schlechteste Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch ist er, von ihn missverstehenden Gegnern, darüber mit manchem Spotte angelassen worden. Allein dieser Grundsatz war ihm blos ein subjectives, nämlich blos auf eine Kritik der Vernunft bezogenes Princip. Denn was heisst das: über den Satz des Widerspruchs müssen noch andere Grundsätze hinzukommen? Es heisst so viel, als: nach dem Satze des Widerspruchs kann nur das, was schon in den Begriffen des Objects liegt, erkannt werden; soll nun noch etwas mehr von diesem gesagt werden, so muss etwas über diesen Begriff hinzukommen, und wie dieses hinzukommen könne, dazu muss noch ein besonderes vom Satze des Widerspruchs unterschiedenes Princip gesucht werden, d. i. sie müssen ihren besonderen Grund haben. Da nun die letztere Art Sätze (jetzt wenigstens) synthetisch heissen, so wollte Leibnitz nichts weiter sagen, als: es muss über den Satz des Widerspruchs (als das Princip analytischer Urtheile) noch ein anderes Princip, nämlich das der synthetischen Urtheile, hinzukommen. Dieses war allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in

der Metaphysik noch anzustellen wären, (und die auch wirklich seit Kurzem angestellt worden.) Wenn nun sein Anhänger diese Hinweisung auf ein besonderes damals noch zu suchendes Princip für das (schon gefundene) Princip (der synthetischen Erkenntniss) selbst ausgibt, womit Leibnitz eine neue Entdeckung gemacht zu haben gemeint gewesen, setzt er ihn da nicht dem Gespötte aus, indem er ihm eine Lobrede zu halten gedachte?

II. Ist es wohl zu glauben, dass Leibnitz, ein so grosser Mathematiker! die Körper aus Monaden, (hiemit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zusammensetzen wollen? Er meinte nicht die Körperwelt, sondern ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligible Welt, die blos in der Idee der Vernunft liegt, und worin wir freilich alles, was wir darin als zusammengesetzte Substanz denken, uns als aus einfachen Substanzen bestehend vorstellen müssen. Auch scheint er, mit Plato, dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellectuelles Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen, davon er aber nichts auf die Sinnenwesen bezog, die er für auf eine besondere Art Anschauung, deren wir allein zum Behuf für uns möglicher Erkenntnisse fähig sind, bezogene Dinge, in der strengsten Bedeutung für blose Erscheinungen, (specifisch eigenthümliche) Formen der Anschauung gehalten wissen will; wobei man sich durch seine Erklärung von der Sinnlichkeit, als einer verworrenen Vorstellungsart, nicht stören, sondern vielmehr eine andere, seiner Absicht angemessenere, an deren Stelle setzen muss; weil sonst sein System nicht mit sich selbst zusammenstimmt. Diesen Fehler nun für absichtliche, weise Vorsicht desselben aufzunehmen, (wie Nachahmer, um ihrem Originale recht ähnlich zu werden, auch seine Gebehrde- oder Sprachfehler nachmachen,) kann ihnen schwerlich zum Verdienst um die Ehre ihres Meisters angerechnet werden. Das Angeborensein gewisser Begriffe, als ein Ausdruck für ein Grundvermögen in Ansehung der Principien *a priori* unserer Erkenntniss, dessen er sich blos gegen Locke, der keinen anderen, als empirischen Ursprung anerkennt, bedient, wird eben so unrecht verstanden, wenn man es nach dem Buchstaben nimmt.

III. Ist es möglich zu glauben, dass Leibnitz mit seiner vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper ein Zusammenpassen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinschaft zu bringender Wesen verstanden haben sollte? Das wäre ja gerade den Idealismus angekündigt;

denn warum soll man überhaupt Körper annehmen, wenn es möglich ist, alles, was in der Seele vorgeht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die sie auch ganz isolirt eben so ausüben würde, anzusehen? Seele und das uns gänzlich unbekannte Substrat der Erscheinungen, welche wir Körper nennen, sind zwar ganz verschiedene Wesen; aber diese Erscheinungen selbst, als blose, auf des Subjects (der Seele) Beschaffenheit beruhende Formen ihrer Anschauung, sind blose Vorstellungen, und da lässt sich die Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subjecte nach gewissen Gesetzen *a priori* wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der letzteren von äusseren Dingen, ohne diese dem Idealismus preiszugeben. Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, sofern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen *a priori* möglich macht, hat die Kritik zum Grunde angegeben, dass ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände, (weil sie theils, ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, theils, der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Zusammenordnung in ein Bewusstsein, als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniss derselben, gemäss sind,) von uns in die Einheit des Bewusstseins gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts sein würden. Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie, als sonst völlig heterogene Erkenntnissquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber, (wie die Kritik der Urtheilskraft darauf aufmerksam machen wird,) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur, unter ihren mannigfaltigen besonderen und blos empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand *a priori* nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und das kann auch Niemand) weiter erklären. Leibnitz nannte den Grund davon, vornehmliah in Ansehung des Erkenntnisses der Körper und unter diesen zuerst unseres eigenen, als Mittelgrundes dieser Beziehung, eine vorherbestimmte Harmonie, wodurch er augenscheinlich jene Uebereinstimmung wohl nicht erklärt hatte, auch nicht erklären wollte, sondern nur anzeigte, dass wir dadurch eine gewisse Zweckmässigkeit in der Anordnung der obersten Ursache,

unserer selbst sowohl, als aller Dinge ausser uns, zu denken hätten, und diese zwar schon als in die Schöpfung gelegt (vorher bestimmt), aber nicht als Vorherbestimmung ausser einander befindlicher Dinge, sondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verstandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit für einander, so wie die Kritik lehrt, dass sie zum Erkenntnisse der Dinge *a priori* im Gemüthe gegen einander in Verhältniss stehen müssen. Dass dieses seine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte Meinung gewesen sei, lässt sich daraus abnehmen, dass er jene vorherbestimmte Harmonie noch viel weiter, als auf die Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper, nämlich noch auf die zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden, (dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menschen unter moralischen Gesetzen,) ausdehnt, wo eine Harmonie zwischen den Folgen aus unseren Naturbegriffen und denen aus dem Freiheitsbegriffe, mithin zweier ganz verschiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Principien in uns, und nicht zweierlei verschiedene ausser einander befindliche Dinge in Harmonie gedacht werden sollen, (wie es wirklich Moral erfordert,) die aber, wie die Kritik lehrt, schlechterdings nicht aus der Beschaffenheit der Weltwesen, sondern, als eine für uns wenigstens zufällige Uebereinstimmung, nur durch eine intelligente Weltursache kann begriffen werden.

So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibnitz, selbst wider seine, ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebenden Anhänger sein; wie sie es denn auch für verschiedene ältere Philosophen sein kann, die mancher Geschichtschreiber der Philosophie bei allem ihnen ertheilten Lobe doch lauter Unsinn reden lässt, dessen Absicht er nicht erräth, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftproducte aus blosen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst, (als die gemeinschaftliche Quelle für alle,) vernachlässigt und über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen.

II.

Ueber Schwärmerei

und

die Mittel dagegen.

1790.

„Ich schrieb 1790: „Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abenteurer unseres Jahrzehends; seine Geschichte, nebst Raisonnement über ihn und den schwärmerischen Unfug unserer Zeit überhaupt.“ Während der Zeit, da ich diese Schrift bearbeitete, bat ich Kant um sein Raisonnement über das obenstehende Thema, mit der Anzeige, dass ich's meinen Blättern wollte beidrucken lassen. Der edle, freundschaftlich gegen mich gesinnte Mann that, was ich wünschte. Es findet sich im Cagliostro 1. Aufl. S. 160 ff., 2. Aufl. S. 186 ff.“

L. E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters I. Kant's. Königsb. 1804. S. 226.

Sie fragen mich, wo der Hang zu der jetzt so überhandnehmenden Schwärmerei herkommen möge, und wie diesem Uebel abgeholfen werden könne? Beides ist für die Seelenärzte eine eben so schwer zu lösende Aufgabe, als der vor einigen Jahren postschnell seinen Umlauf um die Welt machende, in Wien sogenannte russische Katarrh (Influenza), der unaufhaltsam Viele befiel, aber von selbst bald aufhörte, es für unsere Leibesärzte war, die mit jenen darin viel Aehnliches haben, dass sie die Krankheit besser beschreiben, als ihren Ursprung einsehen oder ihnen abhelfen können; glücklich für den Kranken, wenn ihre Vorschriften nur diätetisch sind und reines kaltes Wasser zum Gegenmittel empfehlen, der gütigen Natur aber das Uebrige zu verrichten überlassen.

Wie mich dünkt, ist die allgemein ausgebreitete Lesesucht nicht blos das Leitzeug (Vehikel), diese Krankheit zu verbreiten, sondern auch der Giftstoff (Miasma), sie zu erzeugen. Der wohlhabendere, mitunter auch vornehmere Stand, der, wo nicht auf Ueberlegenheit, doch wenigstens auf Gleichheit in Einsichten mit denen Anspruch macht, welche sich dahin auf dem dornichten Wege gründlicher Erlernung bemühen müssen, begnügt sich, gleichsam den Rahm der Wissenschaft in Registern und summarischen Auszügen abzuschöpfen, will aber doch gerne die Ungleichheit unmerklich machen, die zwischen einer redseligen Unwissenheit und gründlicher Wissenschaft bald in die Augen fällt, und dieses gelingt am besten, wenn er unbegreifliche Dinge, von denen sich nur eine luftige Möglichkeit denken lässt, als Facta aufhascht und dann den gründlichen Naturforscher auffordert, ihm zu erklären, wie er wohl die Erfüllung dieses oder jenes Traumes, dieser Ahnung, dieser astrologischen Vorhersagung oder Verwandlung des Bleies in Gold u. s. w. erklären wolle; denn hiebei ist, wenn das Factum eingeräumt wird, (welches er sich nicht streiten lässt,) Einer so unwissend, wie der

Andere. Es war ihm schwer, Alles zu lernen und zu wissen, was der Naturkenner weiss; daher versucht er es, auf dem leichtern Wege die Ungleichheit verschwinden zu machen, indem er nämlich Dinge auf die Bahn bringt, davon Beide nichts wissen und einsehen, von denen er also die Freiheit hat, allerlei zu urtheilen, worin es der Andere doch nicht besser machen kann. — Von da breitet sich nun die Sucht auch unter Andre im gemeinen Wesen aus.

Wider dieses Uebel sehe ich kein anderes Mittel, als das Vielerleilernen in Schulen auf das Gründlichlernen des Wenigern zurückzuführen, und die Lesebegierde nicht sowohl auszurotten, als vielmehr dahin zu richten, dass sie absichtlich werde; damit dem Wohlunterwiesenen nur das Gelesene, welches ihm baaren Gewinn an Einsicht verschafft, gefalle, alles Uebrige aber anekele. — Ein deutscher Arzt (Hr. Grimm) hält sich in seinen Bemerkungen eines Reisenden u. s. w. über die französische Allwissenheit, wie er sie nennt, auf; aber diese ist lange nicht so geschmacklos, als wenn sie sich bei einem Deutschen ereignet, der gemeiniglich daraus ein schwerfälliges System macht, von dem er nachher nicht leicht abzubringen ist, indessen dass eine Mesmeriade in Frankreich einmal eine Modesache ist und bald darauf gänzlich verschwindet.

Der gewöhnliche Kunstgriff, seiner Unwissenheit den Anstrich von Wissenschaft zu geben, ist, dass der Schwärmende fragt: begreift ihr die wahre Ursache der magnetischen Kraft, oder kennt ihr die Materie, die in den elektrischen Erscheinungen so wunderbare Wirkungen ausübt? — Nun glaubt er mit gutem Grunde von einer Sache, die, seiner Meinung nach, der grösste Naturforscher ihrer innern Beschaffenheit nach eben so wenig kennt, als er, auch in Ansehung der möglichen Wirkungen derselben ebenso gut mitreden zu können. Aber der Letzte lässt nur solche Wirkungen gelten, die er vermittelst des Experiments jederzeit unter Augen stellen kann, indem er den Gegenstand gänzlich unter seine Gewalt bringt, indessen dass der Erstere Wirkungen aufrafft, die sowohl bei der beobachtenden, als der beobachteten Person gänzlich von der Einbildung herrühren können, und also sich keinem wahren Experimente unterwerfen lassen.

Wider diesen Unfug ist nun nichts weiter zu thun, als den animalischen Magnetismus magnetisiren und desorganisiren zu lassen, so lange es ihm und andern Leichtgläubigen gefällt, der Polizei aber es zu empfehlen, dass der Moralität hiebei nicht zu nahe getreten werde,

übrigens aber für sich den einzigen Weg der Naturforschung durch Experiment und Beobachtung, die die Eigenschaften des Objects äussern Sinnen kenntlich werden lassen, ferner zu befolgen. Weitläuftige Widerlegung ist hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus; verachtendes Stillschweigen ist einer solchen Art von Wahnsinn besser angemessen, wie denn auch dergleichen Ereignisse in der moralischen Welt nur eine kurze Zeit dauern, um andern Thorheiten Platz zu machen.

III.

Ueber das Misslingen

aller

philosophischen Versuche

in

der Theodicee.

1791.

Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieses die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr, als die Sache unserer anmassenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft sein möchte, welche zwar nicht eben die beste Sache ist, insoferne aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite gesetzt) der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sei.

Zu dieser Rechtfertigung wird nun erfordert, dass der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweise: dass das, was wir in dieser Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht sei; oder dass, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Factum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müsse; oder endlich, dass es wenigstens nicht als Factum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern blos der Weltwesen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menschen, (allenfalls auch höherer, guter oder böser geistiger Wesen) angesehen werden müsse.

Der Verfasser einer Theodicee willigt also ein, dass dieser Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht sich anheischig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten; darf letztern also während des Rechtsganges nicht durch einen Machtspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofes der menschlichen Vernunft *(exceptionem fori)* abweisen, d. i. die Beschwerden nicht durch ein, dem Gegner auferlegtes Zugeständniss der höchsten Weisheit des Welturhebers, welches sofort alle Zweifel, die sich dagegen regen möch-

ten, auch ohne Untersuchung für grundlos erklärt, abfertigen; sondern muss sich auf die Einwürfe einlassen, und, wie sie dem Begriff der höchsten Weisheit* keinesweges Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung derselben begreiflich machen. — Doch auf Eines hat er nicht nöthig, sich einzulassen, nämlich dass er die höchste Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt lehrt, auch sogar beweise; denn hiemit würde es ihm auch schlechterdings nicht gelingen, weil Allwissenheit dazu erforderlich ist, um an einer gegebenen Welt, (wie sie sich in der Erfahrung zu erkennen gibt,) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewissheit sagen könne, es sei überall keine grössere in der Schöpfung und Regierung derselben möglich.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengesetzt werden könnte, ist nun dreifacher Art:

I. Das schlechthin Zweckwidrige, welches weder als Zweck, noch als Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann.

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Willens zusammen besteht.

Das erste ist das moralische Zweckwidrige, als das eigentliche

* Obgleich der eigenthümliche Begriff einer Weisheit nur die Eigenschaft eines Willens vorstellt, zum höchsten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zusammenzustimmen, hingegen Kunst nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel zu beliebigen Zwecken; so wird doch Kunst, wenn sie sich als eine solche beweiset, welche Ideen adäquat ist, deren Möglichkeit alle Einsicht der menschlichen Vernunft übersteigt, (z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organischen Körpern, einander wechselseitig hervorbringen,) als eine göttliche Kunst, nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt werden können; doch um die Begriffe nicht zu verwechseln, mit dem Namen einer Kunstweisheit des Welturhebers zum Unterschiede von der moralischen Weisheit desselben. Die Teleologie, (auch durch sie die Physikotheologie) gibt reichliche Beweise der erstern in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluss auf die moralische Weisheit des Welturhebers, weil Naturgesetz und Sittengesetz ganz ungleichartige Principien erfordern, und der Beweis der letztern Weisheit gänzlich *a priori* geführt, also schlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muss. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich sein soll, (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in speculativer Absicht, brauchen wir ihn nicht,) ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen sein muss; da dieser Begriff, so wenig als er auf Erfahrung gegründet, eben so wenig aus blos transscendentalen Begriffen eines schlechthin nothwendigen Wesens, der gar für uns überschwenglich ist, herausgebracht werden kann; so leuchtet genugsam ein, dass der Beweis des Daseins eines solchen Wesens kein anderer, als ein moralischer sein könne.

Böse (die Sünde); das zweite das physische Zweckwidrige, das Uebel (der Schmerz). — Nun gibt es aber noch eine Zweckmässigkeit in dem Verhältniss der Uebel zu dem moralischen Bösen, wenn das letztere einmal da ist und nicht verhindert werden konnte oder sollte: nämlich in der Verbindung der Uebel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Bösen, als Verbrechen; und von dieser Zweckmässigkeit in der Welt fragt es sich, ob Jedem in der Welt hierin sein Recht widerfährt. Folglich muss auch noch eine

IIIte Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nämlich das Missverhältniss der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, sind also auch drei:

Erstlich die Heiligkeit desselben, als Gesetzgebers (Schöpfers), im Gegensatze mit dem moralischen Bösen in der Welt.

Zweitens die Gütigkeit desselben, als Regierers (Erhalters), im Contraste mit den zahllosen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen.

Drittens die Gerechtigkeit desselben, als Richters, in Vergleichung mit dem Uebelstande, den das Missverhältniss zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen in der Welt zu zeigen scheint.*

* Diese drei Eigenschaften zusammen, deren eine sich keineswegs auf die andere, wie etwa die Gerechtigkeit und Güte, und so das Ganze auf eine kleinere Zahl, zurückführen lässt, machen den moralischen Begriff von Gott aus. Es lässt sich auch die Ordnung derselben nicht verändern, (wie etwa die Gütigkeit zur obersten Bedingung der Weltschöpfung machen, der die Heiligkeit der Gesetzgebung untergeordnet sei,) ohne der Religion Abbruch zu thun, welcher eben dieser moralische Begriff zum Grunde liegt. Unsere eigene reine (und zwar praktische) Vernunft bestimmt diese Rangordnung, indem, wenn sogar die Gesetzgebung sich nach der Güte bequemt, es keine Würde derselben und keinen festen Begriff von Pflichten mehr gibt. Der Mensch wünscht zwar zuerst glücklich zu sein; sieht aber doch ein, und bescheidet sich (obzwar ungern), dass die Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. die Uebereinstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit dem heiligen Gesetze, in dem Rathschluss des Urhebers die Bedingung seiner Gütigkeit sein und also nothwendig vorhergehen müsse. Denn der Wunsch, welcher den subjectiven Zweck (der Selbstliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objectiven Zweck (der Weisheit), den das Gesetz vorschreibt, bestimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel gibt. —

Es wird also gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreifach verschiedene Art vorgestellt und ihrer Gültigkeit nach geprüft werden müssen.

I. Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moralischbösen, welches die Welt, sein Werk, verunstaltet, besteht die erste Rechtfertigung darin:

a) Dass es ein solches schlechterdings Zweckwidriges, als wofür wir die Uebertretung der reinen Gesetze unserer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, sondern dass es nur Verstösse wider die menschliche Weisheit seien; dass die göttliche sie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweise auf unsere praktische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht verwerflich finden, doch in Verhältniss auf göttliche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht gerade das schicklichste Mittel, sowohl für unser besonderes Wohl, als das Weltbeste überhaupt sein mag; dass die Wege des Höchsten nicht unsere Wege seien *(sunt superis sua jura)*, und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz ist, wir für schlechthin als ein solches beurtheilen, und so das, was unsrer Betrachtung der Dinge aus so niedrigem Standpunkte als zweckwidrig erscheint, dafür auch, aus dem höchsten Standpunkte betrachtet, halten. — Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist, als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.

Auch ist die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keineswegs als bloses Mittel, sondern als Zweck in der gesetzgebenden Weisheit gegründet; die Uebertretung wird mit Uebeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, sondern weil diese Verbindung an sich selbst, d. i. moralisch und nothwendig gut ist. Die Gerechtigkeit setzt zwar Güte des Gesetzgebers voraus, (denn wenn sein Wille nicht auf das Wohl seiner Unterthanen ginge, so würde dieser sie auch nicht verpflichten können, ihm zu gehorchen;) aber sie ist nicht Güte, sondern als Gerechtigkeit von dieser wesentlich unterschieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die sich im Loose, welches den Menschen hier in der Welt zu Theil wird, zeige, nicht darauf, dass es den Guten hier nicht w o h l, sondern dass es den Bösen nicht ü b e l geht, (obzwar, wenn das Erstere zu dem Letzteren hinzukommt, der Contrast diesen Anstoss noch vergrössert.) Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beste Mensch seinen Wunsch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern muss ihn jederzeit auf seine Güte gründen; weil der, welcher blos seine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanspruch auf das Wohlthun Gottes haben kann.

b) Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moralischbösen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entschuldigen, dass es nicht zu verhindern möglich gewesen; weil es sich auf den Schranken der Natur der Menschen, als endlicher Wesen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böse selbst gerechtfertigt werden; und man müsste, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moralisches Böse zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung: dass, gesetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moralisch Böse nennen, eine Schuld auf dem Menschen, doch Gott keine beigemessen werden müsse, weil er jenes als That der Menschen aus weisen Ursachen blos zugelassen, keinesweges aber für sich gebilligt und gewollt oder veranstaltet hat; — läuft, (wenn man auch an dem Begriffe des blosen Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoss nehmen will,) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich dass, da es selbst Gott unmöglich war, dieses Böse zu verhindern, ohne anderweitigen höhern und selbst moralischen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieses Uebels, (denn so müsste man es eigentlich nun nennen,) unvermeidlich in dem Wesen der Dinge, nämlich den nothwendigen Schranken der Menschheit als endlicher Natur, zu suchen sein müsse, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf die Beschwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Uebeln, nämlich Schmerzen, in dieser Welt erhoben wird, besteht nun die Rechtfertigung derselben gleichfalls

a) darin: dass in den Schicksalen der Menschen ein Uebergewicht des Uebels über den angenehmen Genuss des Lebens fälschlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, so schlimm es ihm auch ergeht, lieber leben, als todt sein will, und diejenigen Wenigen, die das Letztere beschliessen, so lange sie es selbst aufschoben, selbst dadurch noch immer jenes Uebergewicht eingestehen, und wenn sie zum Letztern thöricht genug sind, auch alsdann blos in den Zustand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. — Allein man kann die Beantwortung dieser Sophisterei sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselben, sondern auf jede andere

ihm beliebigen Bedingungen, (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.

b) Auf die zweite Rechtfertigung: dass nämlich das Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines thierischen Geschöpfes, wie der Mensch ist, nicht könne getrennt werden, (wie etwa Graf Veri in dem Buche über die Natur des Vergnügens behauptet,) — würde man erwiedern: dass, wenn dem also ist, sich eine andere Frage einfinde, woher nämlich der Urheber unsers Daseins uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Ueberschlage für uns nicht wünschenswerth ist. Der Unmuth würde hier, wie jene indianische Frau dem Dschingiskan, der ihr wegen erlittener Gewaltthätigkeit keine Genugthuung, noch wegen der künftigen Sicherheit verschaffen konnte, antworten: „wenn du uns nicht schützen willst, warum eroberst du uns denn?"

c) Die dritte Auflösung dieses Knotens soll diese sein: dass uns Gott um einer künftigen Glückseligkeit willen, also doch aus Güte, in die Welt gesetzt habe, dass aber vor jener zu hoffenden überschwenglich grossen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübsalvoller Zustand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müsse, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden sollten. — Allein dass diese Prüfungszeit, (der die Meisten unterliegen, und in welcher auch der Beste seines Lebens nicht froh wird,) vor der höchsten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinst zu geniessenden Freuden sein müsse, und dass es nicht thunlich gewesen, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen, kann zwar vorgegeben, aber schlechterdings nicht eingesehen werden, und man kann also freilich diesen Knoten durch Berufung auf die höchste Weisheit, die es so gewollt hat, abhauen, aber nicht auflösen; welches doch die Theodicee verrichten zu können sich anheischig macht.

III. Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters* wird geantwortet:

*) Es ist merkwürdig, dass unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine sich dem Gemüth so heftig aufdringt, als die von dem Anschein einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es sich zu, (ob es zwar selten geschieht,) dass ein ungerechter,

a) dass das Vorgeben von der Straflosigkeit der Lasterhaften in der Welt keinen Grund habe; weil jedes Verbrechen, seiner Natur gemäss, schon hier die ihm angemessene Strafe bei sich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewissens den Lasterhaften ärger noch als Furien plagen. — Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Missverstand. Denn der tugendhafte Mann leiht hiebei dem Lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nämlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Mensch ist, ihn desto härter wegen der geringsten Uebereilung, welche das sittliche Gesetz in ihm missbilligt, bestraft. Allein wo diese Denkungsart und mit ihr die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Lasterhafte, wenn er nur den äussern Züchtigungen wegen seiner Frevelthaten entschlüpfen kann, lacht über die Aengstlichkeit der Redlichen, sich mit selbsteigenen Verweisen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er sich bisweilen machen mag, macht er sich entweder gar nicht durchs Gewissen, oder, hat er davon noch etwas in sich, so werden sie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geschmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet. — — Wenn jene Anklage ferner

b) dadurch widerlegt werden soll: dass zwar nicht zu leugnen sei, es finde sich schlechterdings kein der Gerechtigkeit gemässes Verhältniss zwischen Schuld und Strafen in der Welt, und man müsse im Laufe derselben oft ein mit schreiender Ungerechtigkeit geführtes, und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; dass dieses aber in der Natur liegende, und nicht absichtlich veranstaltete, mithin nicht moralische Misshelligkeit sei, weil es eine Eigenschaft der Tugend sei, mit Widerwärtigkeiten zu ringen, (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung seines eigenen Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften leiden muss, mitgehört,) und die Leiden den Werth der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft diese Dissonanz der unverschuldeten Uebel des Lebens doch in dem herrlichsten sittlichen Wohllaut aufgelöst werde; — so steht dieser Auf-

vornehmlich Gewalt habender Bösewicht nicht ungestraft aus der Welt entwischt; so frohlockt der mit dem Himmel gleichsam versöhnte, sonst parteilose Zuschauer. Keine Zweckmässigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derselben so in Affect setzen und die Hand Gottes gleichsam daran vernehmen lassen. Warum? Sie ist hier moralisch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermassen wahrzunehmen hoffen kann.

lösung entgegen: dass, obgleich diese Uebel, wenn sie als Wetzstein der Tugend vor ihr vorhergehen oder sie begleiten, zwar mit ihr als in moralischer Uebereinstimmung stehend vorgestellt werden können, wenn wenigstens das Ende des Lebens noch die letztere krönt und das Laster bestraft; dass aber, wenn selbst dieses Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beispiele gibt, widersinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht damit seine Tugend rein sei, sondern weil sie es gewesen ist, (dagegen aber den Regeln der klugen Selbstliebe zuwider war,) zugefallen zu sein scheine; welches gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit ist, wie sich der Mensch einen Begriff von ihr machen kann. Denn was die Möglichkeit betrifft, dass das Ende dieses Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens sein möge; so kann diese Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorsehung gelten, sondern ist blos ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.

c) Wenn endlich die dritte Auflösung dieses unharmonischen Verhältnisses zwischen dem moralischen Werth der Menschen und dem Loose, das ihnen zu Theil wird, dadurch versucht werden will, dass man sagt: in dieser Welt müsse alles Wohl oder Uebel blos als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menschen, nach Gesetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geschicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umständen, darein sie zufälliger Weise gerathen, nicht aber nach ihrer Zusammenstimmung zu übersinnlichen Zwecken, beurtheilt werden; in einer künftigen Welt dagegen werde sich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun und Jedem zu Theil werden, wessen seine Thaten hienieden nach moralischer Beurtheilung werth sind; — so ist diese Voraussetzung auch willkührlich. Vielmehr muss die Vernunft, wenn sie nicht als moralisch gesetzgebendes Vermögen diesem ihren Interesse gemäss einen Machtspruch thut, nach blosen Regeln des theoretischen Erkenntnisses es wahrscheinlich finden: dass der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, so wie hier, also auch fernerhin unsere Schicksale bestimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretische Vermuthung Anderes zum Leitfaden, als das Naturgesetz? und ob sie sich gleich, wie ihr vorher (No. b) zugemuthet worden, zur Geduld und Hoffnung eines künftig bessern verweisen liesse, wie kann sie erwarten, dass, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für sich selbst unweise ist, er nach ebendemselben Gesetze in einer künftigen Welt weise sein würde? Da also, nach derselben, zwi-

schen den innern Bestimmungsgründen des Willens, (nämlich der moralischen Denkungsart) nach Gesetzen der Freiheit, und zwischen den (grösstentheils äussern) von unserem Willen unabhängigen Ursachen unseres Wohlergehens nach Naturgesetzen gar kein begreifliches Verhältniss ist; so bleibt die Vermuthung, dass die Uebereinstimmung des Schicksals der Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, so wenig dort, wie hier zu erwarten sei.

Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philosophie ist nun: dass alle bisherige Theodicee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen; obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsre Einsicht in die Beschaffenheit unsrer Vernunft in Ansehung der letztern reicht, auch das Gegentheil nicht beweisen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derselben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht, (wie bisher,) blos *ab instantia* zu absolviren, das bleibt dabei doch immer unentschieden; wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewissheit darzuthun: dass unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei; denn alsdann sind alle ferneren Versuche vermeintlicher menschlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzusehen, völlig abgewiesen. Dass also wenigstens eine negative Weisheit, nämlich die Einsicht der nothwendigen Beschränkung unsrer Anmassungen in Ansehung dessen, was uns zu hoch ist, für uns erreichbar sei, das muss noch bewiesen werden, um diesen Process für immer zu endigen; und dieses lässt sich gar wohl thun.

Wir haben nämlich von einer Kunstweisheit in der Einrichtung dieser Welt einen Begriff, dem es für unser speculatives Vernunftvermögen nicht an objectiver Realität mangelt, um zu einer Physikotheologie zu gelangen. Ebenso haben wir auch einen Begriff von einer moralischen Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könnte, an der sittlichen Idee unserer eigenen praktischen Vernunft. — Aber von der Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit

in einer Sinnenwelt, haben wir keinen Begriff; und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen. Denn ein Geschöpf zu sein und als Naturwesen blos dem Willen seines Urhebers zu folgen, dennoch aber als freihandelndes Wesen, (welches seinen vom äussern Einfluss unabhängigen Willen hat, der dem erstern vielfältig zuwider sein kann,) der Zurechnung fähig zu sein, und seine eigene That doch auch zugleich als die Wirkung eines höheren Wesens anzusehen, ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Gutes, zusammen denken müssen; die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntniss der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt; auf welche Einsicht allein der Beweis der moralischen Weisheit des Welturhebers in der letztern gegründet werden kann, da diese doch nur die Erscheinung jener erstern Welt darbietet, — eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

Alle Theodicee soll eigentlich Auslegung der Natur sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht. Nun ist jede Auslegung des declarirten Willens eines Gesetzgebers entweder doctrinal oder authentisch. Die erste ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Gesetzgeber selbst.

Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der Absichten seines Willens betrachtet werden. Allein hierin ist sie für uns oft ein verschlossenes Buch; jederzeit aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes, (welche jederzeit moralisch ist,) aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen. Die philosophischen Versuche dieser Art Auslegung sind doctrinal, und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doctrinale nennen kann. — Doch kann man auch der blosen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht versagen, wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder, (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft,) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott

durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung können wir eine authentische Theodicee nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer vernünftelnden (speculativen), sondern einer machthabenden praktischen Vernunft, die, sowie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt. Eine solche authentische Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgestellt, zu dessen Lebensgenuss sich alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Gesund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andere, die er glücklich machen kann, im Schoosse einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das alles, (was das Vornehmste ist,) mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen. Alle diese Güter, das letzte ausgenommen, entriss ihm plötzlich ein schweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schicksal. Von der Betäubung über diesen unerwarteten Umsturz allmählig zum Besinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über seinen Unstern aus; worüber zwischen ihm nnd seinen vorgeblich sich zum Trösten einfindenden Freunden es bald zu einer Disputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach seiner Denkungsart, (vornehmlich aber nach seiner Lage,) seine besondere Theodicee zur moralischen Erklärung jenes schlimmen Schicksals aufstellt. Die Freunde Hiob's bekennen sich zu dem System der Erklärung aller Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als so vieler Strafen für begangene Verbrechen; und ob sie zwar keine zu nennen wussten, die dem unglücklichen Manne zu Schulden kommen sollten, so glaubten sie doch *a priori* urtheilen zu können, er müsste deren auf sich ruhen haben, weil es sonst nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, dass er unglücklich sei. Hiob dagegen, — der mit Entrüstung betheuert, dass ihm sein Gewissen seines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache, was aber menschliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott selbst wissen werde, dass er ihn als ein gebrechliches Geschöpf gemacht habe, — erklärt sich für das System des unbedingten göttlichen Rathschlusses. „Er ist einig", sagt er, „er macht's, wie er will."*

*) Hiob XXIII, 13.

In dem, was beide Theile vernünfteln oder übervernünfteln, ist wenig Merkwürdiges, aber der Charakter, in welchem sie es thun, verdient desto mehr Aufmerksamkeit. Hiob spricht, wie er denkt und wie ihm zu Muthe ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zu Muthe sein würde; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie ingeheim von dem Mächtigern, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urtheil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt, als an der Wahrheit, behorcht würden. Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mussten, dass sie sie nicht einsahen, und eine Ueberzeugung zu heucheln, die sie in der That nicht hatten, sticht gegen Hiob's gerade Freimüthigkeit, die sich so weit von falscher Schmeichelei entfernt, dass sie fast an Vermessenheit grenzt, sehr zum Vortheil des Letztern ab. „Wollt ihr", sagt er,* „Gott vertheidigen mit Unrecht? Wollt ihr seine Person ansehen? Wollt ihr Gott vertreten? Er wird euch strafen, wenn ihr Personen anseht heimlich! — Es kommt kein Heuchler vor ihm."

Das Letztere bestätigt der Ausgang der Geschichte wirklich. Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit seiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforschlichkeit, vor Augen zu stellen. Er lässt ihn Blicke auf die schöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menschen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorsorge des Welturhebers in ein unzweideutiges Licht stellen; dagegen aber auch auf die abschreckende, indem er ihm Producte seiner Macht und darunter auch schädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für sich und seine Species zwar zweckmässig eingerichtet, in Ansehung anderer aber, und selbst der Menschen zerstörend, zweckwidrig und mit einem allgemeinen, durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zusammenstimmend zu sein scheint; wobei er aber doch die den weisen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweist, obzwar zugleich seine für uns unerforschlichen Wege, selbst schon in der physischen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derselben mit der moralischen, (die unsrer Vernunft noch undurchdringlicher ist,) verborgen sein müssen. — Der Schluss ist dieser: dass, indem Hiob gesteht, nicht etwa frevelhaft, denn er ist sich seiner Redlichkeit bewusst, sondern nur unweislich über Dinge abgesprochen zu haben, die ihm zu hoch sind und die er nicht versteht, Gott das Verdammungs-

* Hiob XIII, 7 bis 11, 16.

urtheil wider seine Freunde fällt, weil sie nicht so gut (der Gewissenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten, als sein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die Jeder von beiden Seiten behauptete; so möchte die seiner Freunde eher den Anschein mehrerer speculativen Vernunft und frommer Demuth bei sich führen; und Hiob würde wahrscheinlicher Weise vor einem jeden Gerichte dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis oder einem jeden Oberconsistorium unserer Zeit (ein einziges ausgenommen) ein schlimmes Schicksal erfahren haben. Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Ueberzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott, (wo diese List ohnedas ungereimt ist:) diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiob's, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben.

Der Glauben aber, der ihm durch eine so befremdliche Auflösung seiner Zweifel, nämlich blos die Ueberführung von seiner Unwissenheit, entsprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter seinen lebhaftesten Zweifeln sagen konnte, XVII, 5, 6: „Bis dass mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit“ u. s. w. Denn mit dieser Gesinnung bewies er, dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete; in welchem Falle dieser, so schwach er auch sein mag, doch allein lauterer und ächter Art, d. i. von derjenigen Art ist, welche eine Religion nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels gründet.

Schlussanmerkung.

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu thun. Aus der authentischen sahen wir, dass es in solchen Dingen nicht so viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft, und auf die Redlichkeit, seine Gedanken nicht in der Aussage zu verfälschen, geschehe dies auch in noch so frommer Absicht, als es immer wolle. —

Dieses veranlasst noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stoff, nämlich über die Aufrichtigkeit als das Hauptерforderniss in Glaubenssachen, im Widerstreite mit dem Hange zur Falschheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur.

Dass das, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, wahr sei, dafür kann er nicht jederzeit stehen, (denn er kann irren;) dafür aber kann und muss er stehen, dass sein Bekenntniss oder Geständniss wahrhaft sei; denn dessen ist er sich unmittelbar bewusst. Er vergleicht nämlich im erstern Falle seine Aussage mit dem Object im logischen Urtheile (durch den Verstand); im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subject (vor dem Gewissen). Thut er das Bekenntniss in Ansehung des erstern, ohne sich des letztern bewusst zu sein, so lügt er, weil er etwas Anderes vorgibt, als wessen er sich bewusst ist. — Die Bemerkung, dass es solche Unlauterkeit im menschlichen Herzen gebe, ist nicht neu, (denn Hiob hat sie schon gemacht;) aber fast sollte man glauben, dass die Aufmerksamkeit auf dieselbe für Sitten- und Religionslehrer neu sei; so wenig findet man, dass sie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Gesinnungen der Menschen, selbst wenn sie pflichtmässig handeln wollen, bei sich führt, von jener Bemerkung genugsamen Gebrauch gemacht hätten. — Man kann diese Wahrhaftigkeit die formale Gewissenhaftigkeit nennen; die materiale besteht in der Behutsamkeit: nichts auf die Gefahr, dass es unrecht sei, zu wagen; da hingegen jene in dem Bewusstsein besteht, diese Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding; und gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein, recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben; denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objectiv urtheilt; aber in dem Bewusstsein: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es blos vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urtheil oder vielmehr dieser Satz blos sagt, dass ich den Gegenstand so beurtheile.

In der Sorgfalt, sich dieses Glaubens (oder Nichtglaubens) bewusst zu werden und kein Fürwahrhalten vorzugeben, dessen man sich nicht bewusst ist, besteht nun eben die formale Gewissenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit ist. Derjenige aber, welcher sich selbst (und, welches in den Religionsbekenntnissen einerlei ist, vor Gott) sagt: er

glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in sich selbst gethan zu haben, ob er sich in der That dieses Fürwahrhaltens, oder auch eines solchen Grades desselben bewusst sei;* der lügt nicht blos die ungereimteste Lüge (vor einem Herzenskündiger), sondern auch die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald solche blinde und äussere Bekenntnisse, (welche sehr leicht mit einem ebenso unwahren innern vereinbart wer-

* Das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äussern Aussagen, der Eid (*tortura spiritualis*), wird vor einem menschlichen Gerichtshofe nicht blos für erlaubt, sondern auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menschen für die Wahrheit, selbst im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die blose Idee von ihr schon für sich die grösste Achtung einflössen sollte! Aber die Menschen lügen auch Ueberzeugung, die sie wenigstens nicht von der Art oder in dem Grade haben, als sie vorgeben, selbst in ihrem innern Bekenntnisse; und da diese Unredlichkeit, (weil sie nach und nach in wirkliche Ueberredung ausschlägt,) auch äussere schädliche Folgen haben kann, so kann jenes Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid, (aber freilich nur ein innerer, d. i. der Versuch, ob das Fürwahrhalten auch die Probe einer innern eidlichen Abhörung des Bekenntnisses aushalte,) dazu gleichfalls sehr wohl gebraucht werden, die Vermessenheit dreister, zuletzt auch wohl äusserlich gewaltsamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigstens stutzig zu machen. — Von einem menschlichen Gerichtshofe wird dem Gewissen des Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheischigmachung: dass, wenn es einen künftigen Weltrichter, (mithin Gott und ein künftiges Leben) gibt, er ihm für die Wahrheit seines äussern Bekenntnisses verantwortlich sein wolle; dass es einen solchen Weltrichter gebe, davon hat er nicht nöthig ihm ein Bekenntniss abzufordern, weil, wenn die erstere Betheurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweite falsche Bekenntniss eben so wenig Bedenken erregen würde. Nach dieser innern Eidesdelation würde man sich also selbst fragen: getrauest du dir wohl, bei allem, was dir theuer und heilig ist, dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines andern dafür gehaltenen Glaubenssatzes zu verbürgen? Bei einer solchen Zumuthung wird das Gewissen aufgeschreckt, durch die Gefahr, der man sich aussetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewissheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenstand betrifft, der auf dem Wege des Wissens (theoretischer Einsicht) gar nicht erreichbar ist, dessen Annehmung aber dadurch, dass sie allein den Zusammenhang der höchsten praktischen Vernunftprincipien mit denen der theoretischen Naturkenntniss in einem Systeme möglich (und also die Vernunft mit sich selbst zusammenstimmend) macht, über alles empfehlbar, aber immer doch frei ist. — Noch mehr aber müssten Glaubensbekenntnisse, deren Quelle historisch ist, dieser Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn sie Andern gar als Vorschriften auferlegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der sich für Anderer Gewissen gleichsam verbürgt, (denn die Menschen sind mit ihrem Gewissen gerne passiv,) zur Last fällt.

den,) wenn sie Erwerbmittel abgeben, allmählig eine gewisse Falschheit in die Denkungsart selbst des gemeinen Wesens bringen können, ist leicht abzusehen. — Während indess diese öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrscheinlicher Weise auf entfernte Zeiten ausgesetzt bleibt, bis sie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprincip werden wird; mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menschlichen Natur tief gewurzelt zu sein scheint, verwandt werden.

Es liegt etwas Rührendes und Seelenerhebendes in der Aufstellung eines aufrichtigen, von aller Falschheit und positiven Verstellung entfernten Charakters; da doch die Ehrlichkeit, eine blose Einfalt und Geradheit der Denkungsart, (vornehmlich wenn man ihr die Offenherzigkeit erlässt,) das Kleinste ist, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzusehen ist, worauf sich denn jene Bewunderung gründe, die wir einem solchen Gegenstande widmen; es müsste denn sein, dass die Aufrichtigkeit die Eigenschaft wäre, von der die menschliche Natur gerade am weitesten entfernt ist. Eine traurige Bemerkung! Indem eben durch jene alle übrige Eigenschaften, sofern sie auf Grundsätzen beruhen, allein einen innern wahren Werth haben können. Ein contemplativer Misanthrop, (der keinem Menschen Böses wünscht, wohl aber geneigt ist, von ihnen alles Böse zu glauben,) kann nur zweifelhaft sein, ob er die Menschen hassens-, oder ob er sie eher verachtungswürdig finden solle. Die Eigenschaften, um deren willen er sie für die erste Begegnung qualificirt zu sein urtheilen würde, sind die, durch welche sie vorsätzlich schaden. Diejenige Eigenschaft aber, welche sie ihm eher der letztern Abwürdigung auszusetzen scheint, könnte keine andere sein, als ein Hang, der an sich böse ist, ob er gleich Niemanden schadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Absicht als Mittel gebraucht werden soll; was also objectiv zu nichts gut ist. Das erstere Böse wäre wohl kein anderes, als das der Feindseligkeit (gelinder gesagt, Lieblosigkeit); das zweite kann kein anderes sein, als Lügenhaftigkeit (Falschheit, selbst ohne alle Absicht zu schaden). Die erste Neigung hat eine Absicht, deren Gebrauch doch in gewissen andern Beziehungen erlaubt und gut sein kann, z. B. die Feindseligkeit gegen unbesserliche Friedensstörer. Der zweite Hang aber ist der zum Gebrauch eines Mittels (der Lüge), das zu nichts gut ist, zu welcher Absicht es auch sei, weil es an sich selbst böse und verwerflich ist. In der Beschaffenheit des Menschen von der ersten Art ist Bosheit, womit

sich doch noch Tüchtigkeit zu guten Zwecken in gewissen äussern Verhältnissen verbinden lässt, und sie sündigt nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Absicht verwerflich sind. Das Böse von der letztern Art ist Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menschen aller Charakter abgesprochen wird. — Ich halte mich hier hauptsächlich an der tief im Verborgenen liegenden Unlauterkeit, da der Mensch sogar die innern Aussagen vor seinem eigenen Gewissen zu verfälschen weiss. Um desto weniger darf die äussere Betrugsneigung befremden; es müsste denn dieses sein, dass, obzwar ein Jeder von der Falschheit der Münze belehrt ist, mit der er Verkehr treibt, sie sich dennoch immer so gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn de Luc Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und Menschen, erinnere ich mich folgendes Resultat seiner zum Theil anthropologischen Reise gelesen zu haben. Der menschenfreundliche Verfasser war mit der Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unserer Gattung ausgegangen, und suchte die Bestätigung derselben da, wo städtische Ueppigkeit nicht solchen Einfluss haben kann, Gemüther zu verderben, in Gebirgen, von den schweizerischen an bis zum Harze; und nachdem sein Glaube an uneigennützig hülfleistende Neigung durch eine Erfahrung in den erstern etwas wankend geworden, so bringt er doch am Ende diese Schlussfolge heraus: dass der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sei, (kein Wunder! denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist;) wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte, (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selber in sich bilden muss!) — Ein Resultat der Untersuchung, welches ein Jeder, auch ohne im Gebirge gereist zu sein, unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinem eigenen Busen hätte antreffen können.

sich doch noch Tauglichkeit zu guten Zwecken in gewissen äussern Verhältnissen verbinden lässt, und sie entsteht nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Absicht verwerflich sind. Das Böse von der letztern Art ist Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menschen aller Charakter abgesprochen wird. — Ich halte mich hier hauptsächlich an der tief im Verborgenen liegenden Unlauterkeit, da der Mensch sogar die innern Aussagen vor seinem eigenen Gewissen zu verfälschen weiss. Um desto weniger darf die äussere Betrugsneigung befremden; es müsste denn dieses sein, dass, obzwar ein Jeder von der Falschheit der Münze belehrt ist, mit der er Verkehr treibt, sie sich dennoch immer so gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn de Luc Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und Menschen, erinnere ich mich folgendes Resultat seiner zum Theil anthropologischen Reise gelesen zu haben. Der menschenfreundliche Verfasser war mit der Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unserer Gattung ausgegangen, und suchte die Bestätigung derselben da, wo städtische Üppigkeit nicht solchen Einfluss haben kann, Gemüther zu verderben, in Gebirgen, von den schweizerischen bis zum Harze; und nachdem sein Glaube an uneigennützig hülfleistende Neigung durch eine Erfahrung in den ersteren etwas wankend geworden, so bringt er doch am Ende diese Schlussfolge heraus: dass der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sei, (kein Wunder! denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist), wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selbst in sich bilden muss). — Ein Resultat der Untersuchung, welches ein Jeder, auch ohne ins Gebirge gereist zu sein, unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinem eigenen Busen hätte antreffen können.

IV.

Die Religion

innerhalb

der Grenzen der blosen Vernunft.

1793.

VORREDE
zur ersten Ausgabe vom Jahre 1793.

Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfniss an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts Anderes abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt. — Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft,) keinesweges der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug. — Denn da ihre Gesetze durch die blose Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden; so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkühr,* das ist keines

* Diejenigen, denen der blos formale Bestimmungsgrund (der Gesetzlichkeit) überhaupt, im Begriff der Pflicht zum Bestimmungsgrunde nicht genügen will, gestehen dann doch, dass dieser nicht in der auf eigenes Wohlbehagen gerichteteu Selbstliebe angetroffen werden könne. Da bleiben aber alsdann nur zwei Bestimmungsgründe übrig, einer, der rational ist, nämlich eigene Vollkommenheit, und ein anderer, der empirisch ist, fremde Glückseligkeit. — Wenn sie nun unter der erstern nicht schon die moralische, die nur eine einzige sein kann, verstehen, (nämlich einen dem Gesetze unbedingt gehorchenden Willen,) wobei sie aber im Zirkel erklären würden; so müssten sie die Naturvollkommenheit des Menschen, sofern sie

Zwecks, weder um was Pflicht sei, zu erkennen, noch dazu, dass sie ausgeübt werde, anzutreiben; sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankömmt, von allen Zwecken abstrahiren. So bedarf es zum Beispiel, um zu wissen: ob ich vor Gericht in meinem Zeugnisse wahrhaft, oder bei Abforderung eines mir anvertrauten fremden Guts treu sein soll (oder auch kann), gar nicht der Nachfrage nach einem Zwecke, den ich mir bei meiner Erklärung zu bewirken etwa vorsetzen möchte; denn das ist gleichviel, was für einer es sei; vielmehr ist der, welcher, indem ihm sein Geständniss rechtmässig abgefordert wird, noch nöthig findet, sich nach irgend einem Zwecke umzusehen, hierin schon ein Nichtswürdiger.

Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müsste, so kann es doch wohl sein, dass sie auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe,[1] nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäss genommen werden. — Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann, deren Vorstellung, wenngleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkühr und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durchs Gesetz zu einem Zwecke muss aufgenommen werden können (*finis in consequentiam veniens*), ohne welchen eine Willkühr, die sich keinen, weder objectiv noch subjectiv bestimmten Gegenstand, (den sie hat oder haben sollte,) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Gnüge thun kann. So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches

einer Erhöhung fähig ist, und deren es viel geben kann, (als Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Körpers u. dgl.) meinen. Dies ist aber jederzeit nur bedingter Weise gut, das ist, nur unter der Bedingung, dass ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze, (welches allein unbedingt gebietet,) nicht widerstreite; also kann sie, zum Zwecke gemacht, nicht Princip der Pflichtbegriffe sein. Ebendasselbe gilt auch von dem auf Glückseligkeit anderer Menschen gerichteten Zwecke. Denn eine Handlung muss zuvor an sich selbst nach dem moralischen Gesetze abgewogen werden, ehe sie auf die Glückseligkeit Anderer gerichtet wird. Dieser ihre Beförderung ist also nur bedingter Weise Pflicht, und kann nicht zum obersten Princip moralischer Maximen dienen.

[1] 1. Ausg.: „dass sie zu einem dergleichen in nothwendiger Beziehung stehe“

die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Thun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammenzustimmen. So ist es zwar nur eine Idee von einem Objecte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen, (die Pflicht,) und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, (die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit,) zusammen vereinigt in sich enthält, das ist, die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann; aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer; weil sie unserm natürlichen Bedürfnisse, zu allem unsern Thun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, welches sonst ein Hinderniss der moralischen Entschliessung sein würde. Aber, was hier das Vornehmste ist, diese Idee geht aus der Moral hervor, und ist nicht die Grundlage derselben, ein Zweck, welchen sich zu machen, schon sittliche Grundsätze voraussetzt. Es kann also der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge, (wozu zusammenzustimmen, zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke verschafft,) mache oder nicht; weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmässigkeit aus Freiheit mit Zweckmässigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objectiv praktische Realität verschafft werden kann. Setzt einen Menschen, der das moralische Gesetz verehrt und sich den Gedanken beifallen lässt, (welches er schwerlich vermeiden kann,) welche Welt er wohl durch die praktische Vernunft geleitet erschaffen würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, dass er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, so würde er sie nicht allein gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt, wenn ihm blos die Wahl überlassen wäre, sondern er würde auch wollen, dass eine Welt überhaupt existire, weil das moralische Gesetz will, dass das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde, ob er sich gleich nach dieser Idee

selbst in Gefahr sieht, für seine Person an Glückseligkeit sehr einzubüssen, weil es möglich ist, dass er vielleicht der Forderung der letztern, welche die Vernunft zur Bedingung macht, nicht adäquat sein dürfte; mithin würde er dieses Urtheil ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt, doch zugleich für das seine anzuerkennen sich durch die Vernunft genöthigt fühlen, wodurch der Mensch das in ihm moralisch gewirkte Bedürfniss beweist, zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken.

Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitert,* in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welt-

* Der Satz: es ist ein Gott, mithin es ist ein höchstes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubenssatz) blos aus der Moral hervorgehen soll, ist ein synthetischer *a priori*, der, ob er gleich nur in praktischer Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält, (und der keine Materie der Willkühr, sondern blos formale Gesetze derselben voraussetzt,) hinausgeht, und aus dieser also analytisch nicht entwickelt werden kann. Wie ist aber ein solcher Satz *a priori* möglich? Das Zusammenstimmen mit der blosen Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen ist zwar mit dem moralischen Begriffe von Pflicht überhaupt identisch, und sofern wäre der Satz, der diese Zusammenstimmung gebietet, analytisch. Aber die Annehmung seines Daseins sagt mehr, als die blose Möglichkeit eines solchen Gegenstandes. Den Schlüssel zur Auflösung dieser Aufgabe, soviel ich davon einzusehen glaube, kann ich hier nur anzeigen, ohne sie auszuführen.

Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache, vermittelst seiner Handlung; sowie das Gesetz, (das praktisch gebietet,) ein Gegenstand der Achtung ist. Ein objectiver Zweck (d. i. derjenige, den wir haben sollen,) ist der, welcher uns von der blosen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält, ist der Endzweck. Eigene Glückseligkeit ist der subjective Endzweck vernünftiger Weltwesen, (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre, zu sagen: dass man ihn haben solle,) und alle praktischen Sätze, die diesen Endzweck zum Grunde haben, sind synthetisch, aber zugleich empirisch. Dass aber Jedermann sich das höchste, in der Welt mögliche Gut zum Endzwecke machen solle, ist ein synthetischer praktischer Satz *a priori*, und zwar ein objectivpraktischer durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht, und eine Folge derselben (einen Effect) hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann. Diese nämlich gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle, ja sie nöthigen sogar davon gänzlich zu abstrahiren, wenn es auf eine besondere Handlung ankömmt, und machen dadurch die Pflicht zum Gegenstande der grössten Achtung, ohne uns

schöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.

Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der grössten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor, und erscheint in ihrer Majestät. Aber alles, auch

einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derselben und die Triebfeder zur Erfüllung unserer Pflicht ausmachen müsste. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie, (wie sie sollten,) sich blos an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, dass sie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein, und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen. Nun ist's aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines, (vielleicht auch aller andern Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte, welcher in der Ausübung (*nexu effectivo*) zwar das Letzte, in der Vorstellung aber und der Absicht (*nexu finali*) das Erste ist. An diesem Zwecke nun, wenn er gleich durch die blose Vernunft ihm vorgelegt wird, sucht der Mensch etwas, was er lieben kann; das Gesetz also, was ihm blos Achtung einflösst, ob es zwar jenes als Bedürfniss nicht anerkennt, erweitert sich doch zum Behuf desselben zu Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe; das ist, der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, ist ein synthetischer Satz *a priori*, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich ist, dass jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen ausser dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird, (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht,) und ist, (gleichwie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze *a priori*,) nur dadurch möglich, dass er das Princip *a priori* der Erkenntniss der Bestimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung überhaupt enthält, sofern diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit, als Causalität in der Welt, objective, obgleich nur praktische Realität verschafft. — Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll; so muss, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.

das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden. Was nur sofern wahrhaftig verehrt werden kann, als die Achtung dafür frei ist, wird genöthigt, sich nach solchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen kann, und was sich von selbst der öffentlichen Kritik jedes Menschen blosstellt, das muss sich einer Kritik, die Gewalt hat, d. i. einer Censur unterwerfen.

Indessen, da das Gebot: gehorche der Obrigkeit! doch auch moralisch ist, und die Beobachtung desselben, wie die von allen Pflichten, zur Religion gezogen werden kann, so geziemt einer Abhandlung, welche dem bestimmten Begriffe der letztern gewidmet ist, selbst ein Beispiel dieses Gehorsams abzugeben, der aber nicht durch die Achtsamkeit blos auf das Gesetz einer einzigen Anordnung im Staat, und blind in Ansehung jeder andern, sondern nur durch vereinigte Achtung für alle vereinigt bewiesen werden kann. Nun kann der Bücher richtende Theolog entweder als ein solcher angestellt sein, der blos für das Heil der Seelen, oder auch als ein solcher, der zugleich für das Heil der Wissenschaften Sorge zu tragen hat; der erste Richter blos als Geistlicher, der zweite zugleich als Gelehrter. Dem letztern als Gliede einer öffentlichen Anstalt, der (unter dem Namen einer Universität) alle Wissenschaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigungen anvertraut sind, liegt es ob, die Anmassungen des erstern auf die Bedingung einzuschränken, dass seine Censur keine Zerstörung im Felde der Wissenschaften anrichte, und wenn beide biblische Theologen sind, so wird dem letztern als Universitätsgliede von derjenigen Facultät, welcher diese Theologie abzuhandeln aufgetragen worden, die Obercensur zukommen; weil, was die erste Angelegenheit (das Heil der Seelen) betrifft, beide einerlei Auftrag haben; was aber die zweite (das Heil der Wissenschaften) anlangt, der Theolog als Universitätsgelehrter noch eine besondere Function zu verwalten hat. Geht man von dieser Regel ab, so muss es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des Galileo) gewesen ist, nämlich dass der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demüthigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen, und wie diejenigen Völker, die in sich selbst entweder nicht Vermögen, oder auch nicht Ernst genug finden, sich gegen besorgliche Angriffe zu vertheidigen, alles um sich her in Wüstenei

verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte.[1]

[1] Zur Erläuterung dieser Stelle gehört ein von KANT selbst zu diesem Zwecke bestimmter Aufsatz, welchen er an BOROWSKI als „Beitrag zu dessen in Hinsicht auf KANT's Biographie gesammelten Materialien mitgetheilt hat" und welchen BOROWSKI (Darst. d. Leb. u. Charakt. I. KANT's S. 233) unter der Aufschrift: „KANT's Censurleiden" aus KANT's Handschrift hat abdrucken lassen. Er lautet, wie folgt:

„Der Aufsatz vom radicalen Bösen ward im Jahre 1792 mit dem ausdrücklichen Begehren an den Herausgeber der Berlinischen Monatsschrift eingeschickt, dass, obgleich diese Monatsschrift damals in Jena gedruckt wurde, dennoch dieses Inserat der gewöhnlichen Censur in Berlin unterworfen werden sollte. Der Verfasser will durchaus auch nicht den Schein einmal haben, als ob er einen literarischen Schleichhandel gerne einschlüge und nur bei geflissentlicher Ausweichung der strengen Berlinischen Censur sogenannte kühne Meinungen äussere. Jene Abhandlung vom radicalen Bösen ward also dem Herrn etc. HILLMER vorgelegt und von ihm mit der Erklärung an den Herausgeber der Monatsschrift zurückgegeben: „dass sie gedruckt werden könnte, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die Kant'schen Schriften lesen." So ward sie denn im Aprilstücke 1792 abgedruckt. Nun wurde die zweite Abhandlung von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen u. f. nach Berlin gesandt und es sollte mit dieser ebenderselbe Weg in Ansehung der Censur eingeschlagen werden. Der Herausgeber fügte sich dem Willen des Autors, gab ihm aber in einem Schreiben, Berlin den 18. Juni 1792, von dem unvermutheten widrigen Erfolge folgende Nachricht: „Ich habe es nie recht begreifen können, warum Sie, mein verehrtester Freund! durchaus auf die hiesige Censur drangen. Aber ich gehorchte Ihnen und schickte das Manuscript Herrn HILLMER. Dieser antwortete mir denn zu meinem nicht geringen Erstaunen: — — da es ganz in die biblische Theologie einschlage, habe er es, seiner Instruction gemäss, mit seinem Collegen, Herrn HERMES, gemeinschaftlich durchgelesen, und da dieser das Imprimatur verweigere, so träte er diesem bei. — Ich schrieb nun an Herrn HERMES und erhielt zur Antwort: „das Religionsedict sei seine Richtschnur; — weiter könne er sich nicht darüber erklären." — — Es muss wohl einen Jeden empören, dass ein HILLMER und HERMES sich anmassen wollen, der Welt vorzuschreiben, ob sie einen KANT lesen solle oder nicht. Es ist dies so eben erst passirt. Ich weiss nun durchaus nicht, was weiter zu thun ist. Aber ich glaube es mir und den Wissenschaften in unserem Staate schuldig zu sein, etwas dagegen zu thun. Leben Sie recht wohl, wenn ein solcher Verfall unserer Literatur anders Ihnen keine unangenehme Stunde macht. BIESTER. Berlin, 18. Juni 1792." — Natürlich verdross diese Nachricht den Autor, indessen wollte er doch die zu dem ersterwähnten Aufsatze vom radicalen Bösen noch gehörigen drei Abhandlungen dem Publicum nicht vorenthalten. Sein erster Plan war, diese nach Göttingen an Dr. STAEUDLIN zu schicken und durch ihn sie der Göttingenschen theologischen Facultät vorlegen zu lassen. Nachher wollte er den Weg bei der theologischen Facultät in Halle einschlagen. Allein der Vorgang mit der Kritik aller Offenbarung, die FICHTE verfertigte und sein Verleger in Halle drucken

Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, die das anvertraute Gut einer andern Facultät ist. Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft bleibt und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen und dieser ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geistliche privilegirt ist, abändern zu wollen, muss volle Freiheit haben, sich so weit, als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten; und obgleich, wenn ausgemacht ist, dass der erste wirklich seine Grenze überschritten und in die biblische Theologie Eingriffe gethan habe, dem Theologen (blos als Geistlichen betrachtet) das Recht der Censur nicht bestritten werden kann, so kann doch, sobald jenes noch bezweifelt wird und also die Frage eintritt, ob jenes durch eine Schrift, oder einen andern öffentlichen Vortrag des Philosophen geschehen sei, nur dem biblischen Theologen, als Gliede seiner Facultät, die Obercensur zustehen, weil dieser auch das zweite Interesse des gemeinen Wesens, nämlich den Flor der Wissenschaften zu besorgen angewiesen und eben so gültig, als der erstere, angestellt worden ist.

Und zwar steht in solchem Falle dieser Facultät, nicht der philosophischen, die erste Censur zu; weil jene allein für gewisse Lehren privilegirt ist, diese aber mit den ihrigen ein offenes freies Verkehr treibt, daher nur jene darüber Beschwerde führen kann, dass ihrem ausschliesslichen Rechte Abbruch geschehe. Ein Zweifel wegen des Eingriffs aber ist, ungeachtet der Annäherung beider sämmtlicher Lehren zu einander und der Besorgniss des Ueberschreitens der Grenzen von Seiten

lassen wollte, welcher aber der dortige damalige Decan Dr. Schulze das Imprimatur verweigerte, veranlasste ihn, auch diesen muthmasslich vergeblichen Schritt nicht zu thun, obwohl er zu den Herren Niemeyer und Knapp und ihren erleuchteten Religionskenntnissen Zutrauen genug hatte. Ungern versetzte er die Theologen einer preussischen Universität mit der geistlichen Oberexaminationscommission in Spannung, aber da die Königsberg'sche theologische Facultät selbst nichts hievon befürchtete, so liess der Autor von dem Decan derselben die vier Aufsätze censiren und erhielt die Druckfreiheit des Werkes, das nun unter der Aufschrift: „Religion innerhalb den Grenzen der blosen Vernunft" bei Nicolovius erschienen ist. Aus dieser Erzählung wird das, was in der Vorrede S. XIII u. f. vorkommt, Jedermann verständlich werden, dem ohne diesen Schlüssel durchaus undeutlich bleiben muss, was da, besonders S. XV von bücherrichtenden Theologen und von dem Unterschiede der Censur eines Geistlichen (Herrn Hermes) und eines Facultätstheologen ausführlich gesagt wird."

der philosophischen Theologie, leicht zu verhüten, wenn man nur erwägt, dass dieser Unfug nicht dadurch geschieht, dass der Philosoph von der biblischen Theologie etwas entlehnt, um es zu seiner Absicht zu brauchen; (denn die letztere wird selbst nicht in Abrede sein wollen, dass sie nicht Vieles, was ihr mit den Lehren der blosen Vernunft gemein ist, überdem auch Manches zur Geschichtskunde oder Sprachgelehrsamkeit und für deren Censur Gehöriges enthalte;) gesetzt auch, er brauche das, was er aus ihr borgt, in einer der blosen Vernunft angemessenen, der letztern aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung; sondern nur sofern er in diese etwas hineinträgt, und sie dadurch auf andere Zwecke richten will, als es dieser ihre Einrichtung verstattet. — So kann man z. B. nicht sagen, dass der Lehrer des Naturrechts, der manche classische Ausdrücke und Formeln für seine philosophische Rechtslehre aus dem Codex der römischen entlehnt, in diese einen Eingriff thue, wenn er sich derselben, wie oft geschieht, auch nicht genau in demselben Sinn bedient, in welchem sie nach den Auslegern des letztern zu nehmen sein möchten, wofern er nur nicht will, die eigentlichen Juristen oder gar Gerichtshöfe sollten sie auch so brauchen. Denn wäre das nicht zu seiner Befugniss gehörig, so könnte man auch umgekehrt den biblischen Theologen, oder den statutarischen Juristen beschuldigen, sie thäten unzählige Eingriffe in das Eigenthum der Philosophie, weil beide, da sie der Vernunft und, wo es Wissenschaft gilt, der Philosophie nicht entbehren können, aus ihr sehr oft, obzwar nur zu ihrem beiderseitigen Behuf, borgen müssen. Sollte es aber bei dem erstern darauf angesehen sein, mit der Vernunft in Religionsdingen, wo möglich, gar nichts zu schaffen zu haben, so kann man leicht voraussehen, auf wessen Seite der Verlust sein würde; denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. — Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen: ob es nicht wohlgethan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie, jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre, (die sich alles, auch die Bibel, zu Nutze macht,) nach einem Leitfaden, wie etwas dieses Buch, (oder auch ein anderes, wenn man ein besseres von derselben Art haben kann,) als zur vollständigen Ausrüstung des Candidaten erforderlich, zum Beschlusse hinzuzufügen. — Denn die Wissenschaften gewinnen lediglich durch die Absonderung, sofern jede vorerst für sich ein Ganzes ausmacht, und nur dann allererst mit ihnen der Versuch ange-

stellt wird, sie in Vereinigung zu betrachten. Da mag nun der biblische Theolog mit dem Philosophen einig sein, oder ihn widerlegen zu müssen glauben; wenn er ihn nur hört. Denn so kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieser machen dürfte, zum voraus bewaffnet sein. Aber diese zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, ist ein armseliger Behelf, der nicht Stich hält; beide aber zu vermischen, und von Seiten des biblischen Theologen nur gelegentlich flüchtige Blicke darauf zu werfen, ist ein Mangel der Gründlichkeit, bei dem am Ende Niemand recht weiss, wie er mit der Religionslehre im Ganzen daran sei.

Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun die Beziehung der Religion auf die menschliche, theils mit guten, theils bösen Anlagen behaftete Natur bemerklich zu machen, das Verhältniss des guten und bösen Princips, gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfliessender, wirkenden Ursachen vorstelle, ist die erste schon in der Berlinischen Monatsschrift April 1792 eingerückt gewesen, konnte aber, wegen des genauen Zusammenhangs der Materien, von dieser Schrift, welche in den drei jetzt hinzukommenden die völlige Ausführung derselben enthält, nicht wegbleiben. — [1]

[1] In der ersten Ausgabe folgen hier noch die Worte: „Die auf den ersten Bogen von der meinigen abweichende Orthographie wird der Leser wegen der Verschiedenheit der Hände, die an der Abschrift gearbeitet haben, und der Kürze der Zeit, die mir zur Durchsicht übrig blieb, entschuldigen."

VORREDE

zur zweiten Ausgabe vom Jahre 1794.

In dieser ist, ausser den Druckfehlern und einigen wenigen verbesserten Ausdrücken, nichts geändert. Die neu hinzugekommenen Zusätze sind mit einem Kreuz (†) bezeichnet unter den Text gesetzt.[1]

Von dem Titel dieses Werks, (denn in Ansehung der unter demselben verborgenen Absicht sind auch Bedenken geäussert worden,) merke ich noch an. Da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt diese das Historische der ersteren, so werde ich jene als eine weitere Sphäre des Glaubens, welche die letztere, als eine engere, in sich beschliesst, (nicht als zwei ausser einander befindliche, sondern als concentrische Kreise,) betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus blosen Principien *a priori*) halten, hiebei also von aller Erfahrung abstrahiren muss. Aus diesem Standpunkte kann ich nun auch den zweiten Versuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und indem ich von der reinen Vernunftreligion, (sofern sie ein für sich bestehendes System ausmacht,) abstrahire, die Offenbarung, als historisches System, an moralische Begriffe blos fragmentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurück-

[1] Diese Bezeichnung war in dem Abdrucke der 2. Ausg. grösstentheils unterlassen worden; daher sich dort am Ende des Buches unter der Ueberschrift: *Emendanda* ein, aber auch nicht ganz vollständiges Verzeichniss der Zusätze zur 2. Ausg. findet. Der Gleichförmigkeit wegen ist hier für sämmtliche Zusätze KANT's das Sternchen (*) beibehalten; an den betreffenden Stellen sind die Zusätze zur 2. Ausg. ausdrücklich als solche bezeichnet worden.

führe, welches zwar nicht in theoretischer Absicht, (wozu auch die technisch-praktische, der Unterweisungsmethode, als einer Kunstlehre, gezählt werden muss,) aber doch in moralisch-praktischer Absicht selbstständig und für eigentliche Religion, die, als Vernunftbegriff *a priori*, (der nach Weglassung alles Empirischen übrig bleibt,) nur in dieser Beziehung stattfindet, hinreichend sei. Wenn dies zutrifft, so wird man sagen können, dass zwischen Vernunft und Schrift nicht blos Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so dass, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammenzutreffen. Träfe es sich nicht so, so würde man entweder zwei Religionen in einer Person haben, welches ungereimt ist, oder eine Religion und einen Cultus, in welchem Fall, da letzterer nicht, (so wie Religion,) Zweck an sich selbst ist, sondern nur als Mittel einen Werth hat, beide oft müssten zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald aber wie Oel und Wasser sich wieder von einander scheiden, und das Reinmoralische (die Vernunftreligion) oben auf müssten schwimmen lassen.

Dass diese Vereinigung oder der Versuch derselben ein dem philosophischen Religionsforscher mit vollem Recht gebührendes Geschäft und nicht Eingriff in die ausschliesslichen Rechte des biblischen Theologen sei, habe ich in der ersten Vorrede angemerkt. Seitdem habe ich diese Behauptung in der Moral des seligen Michaelis, (erster Theil, S. 5—11,) eines in beiden Fächern wohl bewanderten Mannes, angeführt und durch sein ganzes Werk ausgeübt gefunden, ohne dass die höhere Facultät darin etwas ihren Rechten Präjudicirliches angetroffen hätte.

Auf die Urtheile würdiger, genannter und ungenannter Männer über diese Schrift habe ich in dieser zweiten Auflage, da sie (wie alles auswärtige Literarische) in unseren Gegenden sehr spät einlaufen, nicht Bedacht nehmen können, wie ich wohl gewünscht hätte, vornehmlich in Ansehung der *Annotationes quaedam theologicae etc.* des berühmten Herrn D. Storr in Tübingen, der sie mit seinem gewohnten Scharfsinn, zugleich auch mit einem den grössten Dank verdienenden Fleisse und Billigkeit in Prüfung genommen hat, welche zu erwiedern ich zwar Vorhabens bin, es aber zu versprechen, der Beschwerden wegen, die das Alter vornehmlich der Bearbeitung abstracter Ideen entgegensetzt, mir nicht getraue. — Eine Beurtheilung, nämlich die in den Greifswalder Neuen kritischen Nachrichten 29. Stück, kann ich ebenso

kurz abfertigen, als es der Recensent mit der Schrift selbst gethan hat. Denn sie ist seinem Urtheile nach nichts Anderes, als Beantwortung der mir von mir selbst vorgelegten Frage: „wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen und Lehrsätzen nach reiner (theoretischer und praktischer) Vernunft möglich?“ — „Dieser Versuch gehe also überall diejenigen nicht an, die sein (KANT's) System so wenig kennen und verstehen, als sie dieses zu kennen verlangen und für sie also als nicht existirend anzusehen sei.“ — Hierauf antworte ich: es bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der praktischen Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen, und wenn z. B. die Tugend, als Fertigkeit in pflichtmässigen Handlungen (ihrer Legalität nach) *virtus phaenomenon*, dieselbe aber, als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen) *virtus noumenon* genannt wird, so sind diese Ausdrücke nur der Schule wegen gebraucht, die Sache selbst aber in der populärsten Kinderunterweisung oder Predigt, wenngleich mit anderen Worten, enthalten und leicht verständlich. Wenn man das Letztere nur von den zur Religionslehre gezählten Geheimnissen von der göttlichen Natur rühmen könnte, die, als ob sie ganz populär wären, in die Katechismen gebracht werden, späterhin aber allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müssen, wenn sie für Jedermann verständlich werden sollen!

Königsberg, den 26. Januar 1794.

kurz abfertigen, als es der Recensent mit der Schrift selbst gethan hat. Denn sie ist seinem Urtheile nach nichts Anderes, als Beantwortung der mir von mir selbst vorgelegten Frage: „wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen und Lehrsätzen nach reiner (theoretischer und praktischer) Vernunft möglich?“ — „Dieser Versuch gehe also überall diejenigen nicht an, die sein (Kant's) System so wenig kennen und verstehen, als sie dieses zu können verlangen und für sie also als nicht existirend anzusehen sei.“ — Hierauf antworte ich: es bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der praktischen Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen, und wenn z. B. die Tugend als Fertigkeit in pflichtmässigen Handlungen (ihrer Legalität nach) virtus phaenomenon, dieselbe aber als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen) virtus noumenon genannt wird, so sind diese Ausdrücke nur der Schule wegen gebraucht, die Sache selbst aber in der populärsten Kinderunterweisung oder Predigt, wenngleich mit anderen Worten, enthalten und leicht verständlich. Wenn man das Letztere nur von den zur Religionslehre gezählten Geheimnissen von der göttlichen Natur rühmen könnte, die, als ob sie ganz populär wären, in die Katechismen gebracht worden, späterhin aber allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müssen, wenn sie für Jedermann verständlich werden sollen!

Königsberg, den 26. Januar 1794.

Der

philosophischen Religionslehre

erstes Stück.

Erstes Stück.

Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten:

oder

über das radicale Böse in der menschlichen Natur.

Dass die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion. Alle lassen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, oder von einem noch glücklichern, in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen. Aber dieses Glück lassen sie bald wie einen Traum verschwinden; und nun den Verfall ins Böse, (das Moralische, mit welchem das Physische immer zu gleichen Paaren ging,) zum Aergern mit accelerirtem Falle eilen;* so dass wir jetzt, (dieses Jetzt aber ist so alt, als die Geschichte,) in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Thür ist, und in einigen Gegenden von Hindostan der Weltrichter und Zerstörer Ruttren, (sonst auch Siba oder Siwen genannt,) schon als der jetzt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welterhalter Wischnu, seines Amts, das er vom Weltschöpfer Brama übernahm, müde, es schon seit Jahrhunderten niedergelegt hat.

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet, ist die entgegengesetzte heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen, und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen Platz gefunden hat: dass die Welt

* Aetas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem. HORAT.

gerade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Bessern, unaufhörlich, (obgleich kaum merklich) fortrücke, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sei. Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch-Guten oder Bösen, (nicht von der Civilisirung) die Rede ist; denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermuthlich blos eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von SENECA bis zu ROUSSEAU, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. Hiezu kömmt noch: dass, da man doch den Menschen von Natur, (d. i. wie er gewöhnlich geboren wird,) als dem Körper nach gesund annehmen muss, keine Ursache sei, ihn nicht auch der Seele nach ebensowohl von Natur für gesund und gut anzunehmen. Diese sittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, sei uns also die Natur selbst beförderlich. *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adjuvat,* sagt SENECA.

Weil es aber doch wohl geschehen sein könnte, dass man sich in beider angeblichen Erfahrung geirrt hätte; so ist die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich dass der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl, als das andere, zum Theil gut, zum Theil böse sein könne? — Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, dass sie auf böse Maximen in ihm schliessen lassen. Nun kann man zwar gesetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch, (wenigstens an sich selbst,) dass sie mit Bewusstsein gesetzwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urtheil, dass der Thäter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also müsste sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewusstsein bösen Handlung *a priori* auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schliessen lassen, um einen Menschen böse zu nennen.

Damit man sich aber nicht sofort am Ausdrucke Natur stosse, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädicaten mora-

lisch-gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde; so ist zu merken, dass hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle. Dieser subjective Grund muss aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein, (denn sonst könnte der Gebrauch oder Missbrauch der Willkühr des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heissen.) Mithin kann in keinem die Willkühr durch Neigung bestimmenden Objecte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkühr sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime der Grund des Bösen liegen. Von dieser muss nun nicht weiter gefragt werden können, was der subjective Grund ihrer Annehmung, und nicht vielmehr der entgegengesetzten Maxime, im Menschen sei. Denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloser Naturtrieb wäre; so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Naturursachen zurückgeführt werden können; welches ihr aber widerspricht. Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur so viel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund* der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, dass er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt.

Wir werden also von einem dieser Charaktere (der Unterscheidung des Menschen von andern möglichen vernünftigen Wesen) sagen: er ist ihm angeboren; und doch dabei uns immer bescheiden, dass nicht die Natur die Schuld derselben, (wenn er böse ist,) oder das Verdienst, (wenn er gut ist,) trage, sondern dass der Mensch selbst Urheber des-

* Dass der erste subjective Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: dass, da diese Annehmung frei ist, der Grund derselben, (warum ich z. B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe,) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muss; und da auch diese ebensowohl ihren Grund haben muss, ausser der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkühr angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjectiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können.

selben sei. Weil aber der erste Grund der Annehmung unserer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkühr liegen muss, kein Factum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte; so heisst das Gute oder Böse im Menschen, (als der subjective erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime, in Ansehung des moralischen Gesetzes,) blos in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird, und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird; nicht, dass die Geburt eben die Ursache davon sei.

Anmerkung.

Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunctiver Satz zum Grunde: der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut, oder sittlich böse. Es fällt aber Jedermann leicht bei, zu fragen: ob es auch mit dieser Disjunction seine Richtigkeit habe, und ob nicht Jemand behaupten könne: der Mensch sei von Natur keines von beiden; ein Anderer aber: er sei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in andern böse. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen (*adiaphora*), noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen; weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüssen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugethan sind, (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der That aber Lob ist,) Rigoristen; und so kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen. Diese sind also entweder Latitudinarier der Neutralität und mögen Indifferentisten; oder der Coalition und können Synkretisten genannt werden.*

* Wenn das Gute $= a$ ist, so ist sein contradictorisch Entgegengesetztes das Nichtgute. Dieses ist nun die Folge entweder eines blosen Mangels eines Grundes des Guten $= 0$, oder eines positiven Grundes des Widerspiels desselben $= -a$. Im letztern Falle kann das Nichtgute auch das positive Böse heissen. (In Ansehung des Vergnügens und Schmerzens gibt es ein dergleichen Mittleres, so dass das Vergnügen $= a$, der Schmerz $= -a$, und der Zustand, worin keines von beiden angetroffen wird,

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoristischen Entscheidungsart* gründet sich auf der für die Moral wichtigen Bemer-

die Gleichgültigkeit $=0$ ist.) Wäre nun das moralische Gesetz in uns keine Triebfeder der Willkühr; so würde Moralischgut (Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetze) $=a$, Nichtgut $=0$, dieses aber die blose Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder $=a \times 0$ sein. Nun ist es aber in uns Triebfeder $=a$; folglich ist der Mangel der Uebereinstimmung der Willkühr mit demselben ($=0$) nur als Folge von einer realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkühr, d. i. einer Widerstrebung derselben $=-a$, d. i. nur durch eine böse Willkühr möglich; und zwischen einer bösen und guten Gesinnung, (innerem Princip der Maximen,) nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muss, gibt es also nichts Mittleres. Eine moralisch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) würde eine blos aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht; indem sie kein Factum ist und in Ansehung ihrer weder Gebot, noch Verbot, noch auch Erlaubniss (gesetzliche Befugniss) stattfindet, oder nöthig ist.[1]

* [2] Herr Prof. SCHILLER missbilligt in seiner mit Meisterhand verfassten Abhandlung (Thalia 1793, 3. Stück) über Anmuth und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Principien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuiren; wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. — Ich gestehe gern, dass ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmuth beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flösst Ehrfurcht ein, (nicht Scheu, welche zurückstösst, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet,) welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unser eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst, als alles Schöne. — Aber die Tugend, d. i. die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen. — Fragt

[1] „Eine moralisch-gleichgültige Handlung nöthig ist." Zusatz der 2. Ausgabe.

[2] Diese Anmerkung ist Zusatz d. 2. Ausg.

kung: die Freiheit der Willkühr ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat, (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will;) so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkühr (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst im Urtheile der Vernunft Triebfeder, und wer es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesetz Jemandes Willkühr, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung, doch nicht bestimmt, so muss eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkühr desselben Einfluss haben; und da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, dass der Mensch diese, (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt, (in welchem Falle er ein böser Mensch ist,) so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse).

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken sittlich gut, in andern zugleich böse sein. Denn ist er in einem gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse sein, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine besondere Maxime sein; welches sich widerspricht.*

man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nöthig. Die letztere sklavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Hass des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht, (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders, (welche sehr zweideutig ist und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstossen zu haben,) sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen besteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken muss, ohne welche man nie gewiss ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben.

* Die alten Moralphilosophen, die so ziemlich alles erschöpften, was über die Tugend gesagt werden kann, haben obige zwei Fragen auch nicht unberührt gelassen. Die erste drückten sie so aus: ob die Tugend erlernt werden müsse, (der Mensch also

Die eine oder die andere Gesinnung als angeborne Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, dass sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber sei; sondern, dass sie nur nicht in der Zeit erworben sei, (dass er eines oder das andere von Jugend auf sei immerdar.) Die Gesinnung, d. i. der erste subjective Grund der Annehmung der Maximen kann nur eine einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muss auch durch freie Willkühr angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. Von dieser Annehmung kann nicht wieder der subjective Grund, oder die Ursache, erkannt werden, (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich ist; weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müsste, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die eben so wiederum ihren Grund haben muss.) Weil wir also diese Gesinnung, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkühr ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkühr, die ihr, (ob sie gleich in der That in der Freiheit gegründet ist,) von Natur zukömmt. Dass wir aber unter dem Menschen, von dem wir sagen, er sei von Natur gut oder böse, nicht den einzelnen [1] verstehen, (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böse angenommen werden könnte,) sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind, kann nur weiterhin bewiesen werden, wenn es sich in der anthropologischen Nachforschung zeigt, dass die Gründe, die uns berechtigen, einem Menschen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen, so beschaffen sind, dass kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte.

von Natur gegen sie und das Laster indifferent sei.) Die zweite war: ob es mehr, als eine Tugend gebe, (mithin es nicht etwa stattfinde, dass der Mensch in einigen Stücken tugendhaft, in andern lasterhaft sei.) Beides wurde von ihnen mit rigoristischer Bestimmtheit verneint, und das mit Recht; denn sie betrachteten die Tugend an sich in der Idee der Vernunft, (wie der Mensch sein soll.) Wenn man dieses moralische Wesen aber, den Menschen in der Erscheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen lässt, sittlich beurtheilen will; so kann man beide angeführte Fragen bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Wage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gerichte), sondern nach empirischem Maassstabe (von einem menschlichen Richter) beurtheilt. Wovon in der Folge noch gehandelt werden wird.

[1] 1. Ausg.: „jeden einzelnen“.

I.

Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur.

Wir können sie, in Beziehung auf ihren Zweck, füglich auf drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen:

1) Die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden;

2) Für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen;

3) Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens.*

1. Die Anlage für die **Thierheit** im Menschen kann man unter dem allgemeinen Titel der physischen und blos mechanischen Selbstliebe, d. i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie ist dreifach: erstlich, zur Erhaltung seiner selbst; zweitens, zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht, und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; drittens, zur Gemeinschaft mit andern Menschen, d. i. der Trieb zur Gesellschaft. — Auf sie können allerlei Laster gepfropft werden, (die

* Man kann diese nicht, als schon in dem Begriff der vorigen enthalten, sondern man muss sie nothwendig als eine besondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, dass ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, dass diese ein Vermögen enthalte, die Willkühr unbedingt, durch die blose Vorstellung der Qualification ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung, zu bestimmen, und also für sich selbst praktisch zu sein; wenigstens so viel wir einsehen können. Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkühr zu bestimmen; hiezu aber die vernünftigste Ueberlegung, sowohl was die grösste Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden, ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich selbst, und zwar als höchste Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkühr anschwatzen; und doch ist dieses Gesetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unserer Willkühr von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern (unserer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewusst macht.

aber nicht aus jener Anlage, als Wurzel, von selbst entspriessen.) Sie können Laster der Rohigkeit der Natur heissen, und werden in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke viehische Laster: der Völlerei, der Wollust, und der wilden Gesetzlosigkeit (im Verhältnisse zu andern Menschen) genannt.

2. Die Anlagen für die **Menschheit** können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe, (wozu Vernunft erfordert wird,) gebracht werden; sich nämlich nur in Vergleichung mit Andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen; und zwar ursprünglich blos den der Gleichheit: keinem über sich Ueberlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgniss verbunden, dass Andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben. — Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei können die grössten Laster geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen alle, die wir als für uns Fremde ansehen, gepfropft werden; die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von selbst entspriessen; sondern, bei der besorgten Bewerbung Anderer zu einer uns verhassten Ueberlegenheit über uns, Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über Andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen; da die Natur doch die Idee eines solchen Wetteifers, (der an sich die Wechselliebe nicht ausschliesst,) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte. Die Laster, die auf diese Neigung gepfropft werden, können daher auch Laster der Cultur heissen; und werden im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit, (da sie alsdann blos die Idee eines Maximum des Bösen sind, welches die Menschheit übersteigt,) z. B. im Neide, in der Undankbarkeit, der Schadenfreude u. s. w. teuflische Laster genannt.

3. Die Anlage für die **Persönlichkeit** ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkühr. Die Empfänglichkeit der blosen Achtung für das moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl, welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur sofern es Triebfeder der Willkühr ist. Da dieses nun lediglich dadurch möglich wird, dass die freie Willkühr es in seine Maxime aufnimmt, so ist Beschaffenheit einer solchen Willkühr der gute Charakter; welcher, wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkühr,

etwas ist, das nur erworben werden kann, zu dessen Möglichkeit aber dennoch eine Anlage in unserer Natur vorhanden sein muss, worauf schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann. Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet). Aber dass wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, der subjective Grund hiezu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen.

Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, so finden wir, dass die erste keine Vernunft, die zweite zwar praktische, aber nur andern Triebfedern dienstbare, die dritte aber allein für sich selbst praktische, d. i. unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel habe. Alle diese Anlagen im Menschen sind nicht allein (negativ) gut, (sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetze,) sondern sind auch Anlagen zum Guten, (sie befördern die Befolgung desselben.) Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur. Der Mensch kann die zwei ersteren zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derselben vertilgen. Unter Anlagen eines Wesens verstehen wir sowohl die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu sein. Sie sind ursprünglich, wenn sie zu der Möglichkeit eines solchen Wesens nothwendig gehören; zufällig aber, wenn das Wesen auch ohne dieselben an sich möglich wäre. Noch ist zu merken, dass hier von keinen andern Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

II.

Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur.

Unter einem Hange *(propensio)* verstehe ich den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung, (habituellen Begierde, *concupiscentia,*[1]) sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist.* Er unterscheidet

[1] „*concupiscentia*" Zusatz der 2. Ausg.

* Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu

sich darin von einer Anlage, dass er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf, sondern auch, (wenn er gut ist,) als erworben, oder, (wenn er böse ist,) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann. — Es ist aber hier nur vom Hange zum eigentlich d. i. zum Moralisch-Bösen die Rede; welches, da es nur als Bestimmung der freien Willkühr möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurtheilt werden kann, in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muss, und, wenn dieser Hang als allgemein zum Menschen, (also als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen genannt werden wird. — Man kann noch hinzusetzen, dass die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, oder nicht, das gute oder böse Herz genannt werde.

Man kann sich drei verschiedene Stufen desselben denken. Erstlich, ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur: zweitens, der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen, (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe,) d. i. die Unlauterkeit; drittens, der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit der menschlichen Natur oder des menschlichen Herzens.

Erstlich, die Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur ist selbst in der Klage eines Apostels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkühr auf, aber dieses, welches objectiv

hervorbringt. So haben alle rohe Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen; denn obgleich viele von ihnen den Rausch gar nicht kennen, und also auch gar keine Begierde zu Dingen haben, die ihn bewirken, so darf man sie solche doch nur einmal versuchen lassen, um eine kaum vertilgbare Begierde dazu bei ihnen hervorzubringen. — Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Object des Begehrens voraussetzt, ist noch der Instinct, welcher ein gefühltes Bedürfniss ist, etwas zu thun oder zu geniessen, wovon man noch keinen Begriff hat, (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht.) Von der Neigung an ist endlich noch eine Stufe desBegehrungsvermögens die Leidenschaft, (nicht der Affect, denn dieser gehört zum Gefühl der Lust und Unlust,) welche eine Neigung ist, die die Herrschaft über sich selbst ausschliesst.[1]

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

in der Idee *(in thesi)* eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjectiv *(in hypothesi)*, wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).

Zweitens, die Unlauterkeit *(impuritas, improbitas)* des menschlichen Herzens besteht darin, dass die Maxime dem Objecte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen hat; sondern mehrentheils, (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern ausser derselben bedarf, um dadurch die Willkühr zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen. Mit andern Worten, dass pflichtmässige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden.

Drittens, die Bösartigkeit *(vitiositas, pravitas)*, oder wenn man lieber will, die Verderbtheit *(corruptio)* des menschlichen Herzens, ist der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz anderen (nicht moralischen) nachzusetzen. Sie kann auch die Verkehrtheit *(perversitas)* des menschlichen Herzens heissen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkühr umkehrt, und obzwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel, (was die moralische Gesinnung betrifft,) verderbt, und der Mensch darum als böse bezeichnet.

Man wird bemerken, dass der Hang zum Bösen hier am Menschen, auch dem besten, (den Handlungen nach) aufgestellt wird, welches auch geschehen muss, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen unter Menschen, oder, welches hier dasselbe bedeutet, dass er mit der menschlichen Natur verwebt sei, bewiesen werden soll.

Es ist aber zwischen einem Menschen von guten Sitten *(bene moratus)* und einem sittlich guten Menschen *(moraliter bonus)*, was die Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, kein Unterschied, (wenigstens darf keiner sein;) nur dass sie bei dem einen eben nicht immer, vielleicht nie das Gesetz, bei dem andern aber es jederzeit zur alleinigen und obersten Triebfeder haben. Man kann von dem erstern sagen: er befolge das Gesetz dem Buchstaben nach, (d. i. was die Handlung angeht, die das Gesetz gebietet;) vom zweiten aber: er beobachte es dem Geiste nach, (der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, dass dieses allein zur Triebfeder hinreichend sei.) Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde (der Den-

kungsart nach). Denn wenn andre Triebfedern nöthig sind, die Willkühr zu gesetzmässigen Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst, (z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar gutherziger Instinct, dergleichen das Mitleiden ist,) so ist es blos zufällig, dass diese mit dem Gesetze übereinstimmen; denn sie könnten ebensowohl zur Uebertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moralische Werth der Person geschätzt werden muss, ist also doch gesetzwidrig, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen dennoch böse.

Folgende Erläuterung ist noch nöthig, um den Begriff von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder physisch, d. i. er gehört zur Willkühr des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, d. i. zur Willkühr desselben als moralischen Wesens gehörig. — Im ersteren Sinne gibt es keinen Hang zum moralisch Bösen; denn dieses muss aus der Freiheit entspringen; und ein physischer Hang, (der auf sinnliche Antriebe gegründet ist,) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch. Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkühr ankleben. Nun ist aber nichts sittlich- (d. i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene That ist. Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist; da denn in dem Begriffe eines blosen Hanges zum Bösen ein Widerspruch sein würde, wenn dieser Ausdruck nicht etwa in zweierlei verschiedener Bedeutung, die sich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen lassen, genommen werden könnte. Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäss oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäss ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung *(peccatum originarium)*, und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet und Laster *(peccatum derivativum)* genannt wird; und die erste Verschuldung bleibt, wenngleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetz selber bestehen,) vielfältig vermieden würde. Jene ist intelligible That, blos durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben *(factum phaenomenon)*. Die erste heisst nun

vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloser Hang, und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann, (als wozu die oberste Maxime die des Guten sein müsste, welche aber in jenem Hange selbst als böse angenommen wird;) vornehmlich aber, weil wir davon: warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene That ist, ebensowenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört. — Man wird in dem jetzt Gesagten den Grund antreffen, warum wir in diesem Abschnitte gleich zu Anfange die drei Quellen des moralisch Bösen lediglich in demjenigen suchten, was nach Freiheitsgesetzen den obersten Grund der Nehmung oder Befolgung unserer Maximen, nicht, was die Sinnlichkeit (als Receptivität) afficirt.

III.

Der Mensch ist von Natur böse.

Vitiis nemo sine nascitur. Horat.

Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem Obigen nichts Anderes sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heisst soviel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe, (dem eines Menschen überhaupt,) könne gefolgert werden, (denn alsdann wäre sie nothwendig,) sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden, oder man kann es, als subjectiv nothwendig, in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen. Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkühr bestehen muss; diese aber, der Freiheit wegen, für sich als zufällig angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum nicht zusammenreimen will, wenn nicht der subjective oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist: so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbstverschuldet sein muss, ihn selbst

ein radicales, angebornes, (nichtsdestoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können.

Dass nun ein solcher verderbter[1] Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen. Will man sie aus demjenigen Zustande, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten Naturstande; so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorsinseln, und die nie aufhörenden in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika, (die Capt. Hearne anführt,) wo sogar kein Mensch den mindesten Vortheil davon hat,* mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr, als nöthig ist, um von dieser Meinung abzugehen. Ist man aber für die Meinung gestimmt, dass sich die menschliche Natur im gesitteten Zustand, (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können,) besser erkennen lasse, so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit anhören müssen; von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so dass die Mässigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefasst sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zulässt, „es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns

[1] 1. Ausg. „verdorbener“

*[2] Wie der immerwährende Krieg zwischen den Arathavescau- und den Hundsrippen-Indianern keine andere Absicht, als blos das Todtschlagen hat. Kriegstapferkeit ist die höchste Tugend der Wilden, in ihrer Meinung. Auch im gesitteten Zustande ist sie ein Gegenstand der Bewunderung und ein Grund der vorzüglichen Achtung, die derjenige Stand fordert, bei dem diese das einzige Verdienst ist; und dieses nicht ohne Grund in der Vernunft. Denn dass der Mensch etwas haben und sich zum Zweck machen könne, was er noch höher schätzt, als sein Leben (die Ehre), wobei er allem Eigennutze entsagt, beweist doch eine gewisse Erhabenheit in seiner Anlage. Aber man sieht doch an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Grossthaten (des Zusammenhauens, Niederstossens ohne Verschonen u. dgl.) preisen, dass blos ihre Ueberlegenheit und die Zerstörung, welche sie bewirken konnten, ohne einen andern Zweck, das sei, worauf sie sich eigentlich etwas zu Gute thun.

[2] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

nicht ganz missfällt"; und von vielen andern unter dem Tugendscheine noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heisst, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist; und er wird an den Lastern der Cultur und Civilisirung, (den kränkendsten unter allen,) genug haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhass, zuziehe. Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weise zusammengesetzten, nämlich den äussern Völkerzustand in Betrachtung ziehen, da civilisirte Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturstandes, (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der grossen Gesellschaften, Staaten genannt,* gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch, (welches arg ist,) keine bessern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen liessen, vorschlagen können; so dass der philosophische Chiliasmus, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, ebenso, wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harret, als Schwärmerei allgemein verlacht wird.

*[1] Wenn man dieser ihre Geschichte blos als das Phänomen der uns grossentheils verborgenen inneren Anlagen der Menschheit ansieht, so kann man einen gewissen maschinenmässigen Gang der Natur, nach Zwecken, die nicht ihre (der Völker) Zwecke, sondern Zwecke der Natur sind, gewahr werden. Ein jeder Staat strebt, solange er einen andern neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, sich durch dieses Unterwerfung zu vergrössern, und also zur Universalmonarchie, einer Verfassung, darin alle Freiheit und mit ihr, (was die Folge derselben ist,) Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müsste. Allein dieses Ungeheuer, (in welchem die Gesetze allmählig ihre Kraft verlieren,) nachdem es alle benachbarte verschlungen hat, löset sich endlich von selbst auf und theilt sich durch Aufruhr und Zwiespalt in viele kleinere Staaten, die, anstatt zu einem Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker) zu streben, wiederum ihrerseits jeder dasselbe Spiel von Neuem anfangen, um den Krieg (diese Geisel des menschlichen Geschlechts) ja nicht aufhören zu lassen, der, ob er gleich nicht so unheilbar böse ist, als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft (oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu lassen,) doch, wie ein Alter sagte, mehr böse Menschen macht, als er deren wegnimmt.

[1] Diese Anm. ist Zus. der 2. Ausg.

Der Grund dieses Bösen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein, dass diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben, (vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben;) so dürfen wir ihr Dasein nicht verantworten, (wir können es auch nicht; weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben,) wohl aber den Hang zum Bösen, der, indem er die Moralität des Subjects betrifft, mithin in ihm, als einem frei handelnden Wesen angetroffen wird, als selbst verschuldet ihm muss zugerechnet werden können; ungeachtet der tiefen Einwurzelung desselben in die Willkühr, wegen welcher man sagen muss, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen. — Der Grund dieses Bösen kann auch 2) nicht in einer Verderbniss der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden; gleich als ob diese das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen könne; denn das ist unmöglich. Sich als ein frei handelndes Wesen, und doch von dem, einem solchen angemessenen Gesetze (dem moralischen) entbunden denken, wäre so viel, als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken, (denn die Bestimmung nach Naturgesetzen fällt der Freiheit halber weg;) welches sich widerspricht. — Um also einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem blos thierischen; eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft, (ein schlechthin böser Wille,) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder, (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkühr nicht bestimmt werden,) erhoben und so das Subject zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde. — Keines von Beiden aber ist auf den Menschen anwendbar.

Wenn nun aber gleich das Dasein dieses Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur, durch Erfahrungsbeweise des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkühr gegen das Gesetz, dargethan werden kann, so lehren uns diese doch nicht die eigentliche Beschaffenheit desselben und den Grund dieses Widerstreits; sondern diese, weil sie eine Beziehung der freien Willkühr, (also einer solchen, deren Begriff nicht empirisch ist,) auf das moralische Gesetz als Triebfeder, (wo-

von der Begriff gleichfalls rein intellectuell ist,) betrifft, muss aus dem Begriffe des Bösen, sofern es nach Gesetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist, *a priori* erkannt werden. Folgendes ist die Entwickelung des Begriffs.

Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischer Weise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr, kraft seiner moralischen Anlage, unwiderstehlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es auch als hinreichenden Bewegungsgrund der Willkühr in seine oberste Maxime aufnehmen, d. i. er würde moralisch gut sein. Er hängt aber doch auch, vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie (nach dem subjectiven Princip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf. Wenn er diese aber, als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkühr, in seine Maxime aufnähme, ohne sich ans moralische Gesetz, (welches er doch in sich hat,) zu kehren; so würde er moralisch böse sein. Da er nun natürlicher Weise beide in dieselbe aufnimmt, da er auch jede für sich, wenn sie allein wäre, zur Willensbestimmung hinreichend finden würde; so würde er, wenn der Unterschied der Maximen blos auf den Unterschied der Triebfedern (der Materie der Maximen), nämlich, ob das Gesetz oder der Sinnenantrieb eine solche abgeben, ankäme, moralisch gut und böse zugleich sein; welches sich (nach der Einleitung) widerspricht. Also muss der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maximen aufnimmt, (nicht in dieser ihrer Materie,) sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht. Folglich ist der Mensch, (auch der beste) nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt; das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt; da er aber inne wird, dass eines neben dem anderen nicht bestehen kann, sondern eines dem andern, als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfedern der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.

Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime, wider die sittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl so gesetzmässig ausfallen, als ob sie aus ächten Grundsätzen entsprungen wären; wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen Gesetze eigen ist, blos dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen Glückseligkeit, Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hineinzubringen, (z. B. dass die Wahrhaftigkeit, wenn man sie zum Grundsatze annähme, uns der Aengstlichkeit überhebt, unseren Lügen die Uebereinstimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwickeln;) da dann der empirische Charakter gut, der intelligible aber immer noch böse ist.

Wenn nun ein Hang dazu in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkühr gesucht werden muss, mithin zugerechnet werden kann, ist moralisch böse. Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann; gleichwohl aber muss er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird.

Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjectives Princip der Maximen), das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen, (denn die ist teuflisch,) sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein böses Herz heisst, zu nennen. Dieses kann mit einem im Allgemeinen guten Willen zusammen bestehen; und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zu Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu sein, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (selbst gut beabsichtigter Handlungen) nicht nach moralischer Richtschnur von einander abzusondern, und daher zuletzt, wenn es hoch kömmt, nur auf die Gemässheit derselben mit dem Gesetz, und nicht auf die Ableitung von demselben, d. i. auf dieses, als die alleinige Triebfeder zu sehen. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine gesetzwidrige Handlung und

ein Hang dazu, d. i. das Laster entspringt; so ist die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben schon für Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen, (da hiebei auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, sondern nur auf die Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach gesehen wird,) selbst schon eine radicale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen.

Diese angeborne Schuld *(reatus)*, welche so genannt wird, weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äussert, wahrnehmen lässt, und nichtsdestoweniger doch aus der Freiheit entsprungen sein muss und daher zugerechnet werden kann, kann in ihren zwei ersteren Stufen (der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit) als unvorsätzlich *(culpa)*, in der dritten aber als vorsätzliche Schuld *(dolus)* beurtheilt werden; und hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens *(dolus malus)*, sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten. Daher rührt die Gewissensruhe so vieler (ihrer Meinung nach gewissenhaften) Menschen, wenn sie mitten unter Handlungen, bei denen das Gesetz nicht zu Rathe gezogen ward, wenigstens nicht das Meiste galt, nur den bösen Folgen glücklich entwischten, und wohl gar die Einbildung von Verdienst, keiner solcher Vergehungen sich schuldig zu fühlen, mit denen sie Andere behaftet sehen; ohne doch nachzuforschen, ob es nicht blos etwa Verdienst des Glücks sei, und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Innern wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht gleiche Laster von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen, (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können,) davon entfernt gehalten hätten. Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äusserlich zur Falschheit und Täuschung Anderer; welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heissen verdient; und liegt in dem radicalen Bösen der menschlichen Natur, welches, (indem es die moralische Urtheilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten solle, verstimmt und die Zurechnung innerlich und äusserlich ganz ungewiss macht,) den faulen

Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln.

Ein Mitglied des englischen Parlaments stiess in der Hitze die Behauptung aus: „ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggibt.“ Wenn dieses wahr ist, (welches dann ein Jeder bei sich ausmachen mag;) wenn es überall keine Tugend gibt, für die nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen; wenn, ob der böse oder gute Geist uns für seine Partei gewinne, es nur darauf ankömmt, wer das Meiste bietet und die prompteste Zahlung leistet: so möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was der Apostel sagt: „es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder, — es ist Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht Einer.“ *

IV.

Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur.

Ursprung (der erste) ist die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten, d. i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Ursache von derselben Art ist. Er kann entweder als Vernunft- oder als Zeitursprung in Betrachtung gezogen werden. In der ersten Bedeutung wird blos das Dasein der Wirkung betrachtet; in der zweiten das Geschehen derselben, mithin sie als Begebenheit

* Von diesem Verdammungsurtheile der moralisch richtenden Vernunft ist der eigentliche Beweis nicht in diesem, sondern im vorigen Abschnitte enthalten; dieser enthält nur die Bestätigung desselben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel des Bösen, in der obersten Maxime der freien Willkühr in Beziehung aufs Gesetz, aufdecken kann, die als intelligible That vor aller Erfahrung vorhergeht. — Hieraus, d. i. aus der Einheit der obersten Maxime, bei der Einheit des Gesetzes, worauf sie sich bezieht, lässt sich auch einsehen: warum der reinen intellectuellen Beurtheilung des Menschen der Grundsatz der Ausschliessung des Mittleren zwischen Gut und Böse zum Grunde liegen müsse; indessen dass der empirischen Beurtheilung aus sensibler That (dem wirklichen Thun und Lassen) der Grundsatz untergelegt werden kann: dass es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, anderseits ein Positives der Mischung, theils gut, theils böse zu sein. Aber die letztere ist nur Beurtheilung der Moralität des Menschen in der Erscheinung, und ist der ersteren im Endurtheile unterworfen.

auf ihre Ursache in der Zeit bezogen. Wenn die Wirkung auf eine Ursache, die mit ihr doch nach Freiheitsgesetzen verbunden ist, bezogen wird, wie das mit dem moralisch Bösen der Fall ist; so wird die Bestimmung der Wilkühr zu ihrer Hervorbringung nicht als mit ihrem Bestimmungsgrunde in der Zeit, sondern blos in der Vernunftvorstellung verbunden gedacht, und kann nicht von irgend einem vorhergehenden Zustande abgeleitet werden; welches dagegen allemal geschehen muss, wenn die böse Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Naturursache bezogen wird. Von den freien Handlungen, als solchen, den Zeitursprung (gleich als von Naturwirkungen) zu suchen, ist also ein Widerspruch; mithin auch von der moralischen Beschaffenheit des Menschen, sofern sie als zufällig betrachtet wird, weil diese den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher, (so wie der Bestimmungsgrund der freien Willkühr überhaupt) lediglich in Vernunftvorstellungen gesucht werden muss.

Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste: es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen; denn man kann vom Moralisch-Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt: — *genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.* * — Noch ist zu merken: dass, wenn wir dem

* Die drei sogenannten oberen Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, sich diese Vererbung verständlich machen: nämlich entweder als Erbkrankheit, oder Erbschuld, oder Erbsünde. 1) Die medicinische Facultät würde sich das erbliche Böse etwa wie den Bandwurm vorstellen, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung sind, dass, da er sonst weder in einem Elemente ausser uns, noch (von derselben Art) in irgend einem andern Thiere angetroffen wird, er schon in den ersten Eltern gewesen sein müsse. 2) Die Juristenfacultät würde es als die rechtliche Folge der Antretung einer, uns von diesen hinterlassenen, aber mit einem schweren Verbrechen belasteten Erbschaft ansehen, (denn geboren werden ist nichts Anderes, als den Gebrauch der Güter der Erde, sofern sie zu unserer Fortdauer unentbehrlich sind, erwerben.) Wir müssen also Zahlung leisten (büssen), und werden am Ende doch (durch den Tod) aus diesem Besitze geworfen. Wie recht ist von Rechtswegen! 3) Die theologische Facultät würde dieses Böse als persönliche Theilnehmung unserer ersten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers ansehen; entweder dass wir, (obzwar jetzt dessen unbewusst) damals selbst mitgewirkt haben, oder nur jetzt, unter seiner (als Fürsten dieser Welt) Herrschaft geboren, uns die Güter derselben mehr, als den Oberbefehl

Ursprunge des Bösen nachforschen, wir anfänglich noch nicht den Hang dazu (als *peccatum in potentia*) in Anschlag bringen, sondern nur das wirkliche Böse gegebener Handlungen, nach seiner innern Möglichkeit und dem, was zur Ausübung derselben in der Willkühr zusammenkommen muss, in Betrachtung ziehen.

Eine jede böse Handlung muss, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre. Denn wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfliessenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder ausser ihm anzutreffen seien; so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muss immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkühr beurtheilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein. Man sagt zwar mit Recht: dem Menschen werden auch die aus seinen ehemaligen freien, aber gesetzwidrigen Handlungen entspringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur sagen: man habe nicht nöthig, sich auf diese Ausflucht einzulassen, und auszumachen, ob die letztern frei sein mögen, oder nicht, weil schon in der geständlich freien Handlung, die ihre Ursache war, hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden ist. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur); so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein, sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern; er muss es also auch können, und ist, wenn er es nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben so fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten, (die von der Freiheit unzertrennlich ist,) begabt, aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre. — Wir können also nicht nach dem Zeitursprunge, sondern müssen blos nach dem Vernunftursprunge dieser That fragen, um darnach den Hang, d. i. den subjectiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unsere Maxime, wenn ein solcher ist, zu bestimmen und wo möglich zu erklären.

Hiemit stimmt nun die Vorstellungsart, deren sich die Schrift be-

des himmlischen Gebieters gefallen lassen, und nicht Treue genug besitzen, uns davon loszureissen, dafür aber künftig auch sein Loos mit ihm theilen müssen.

dient, den Ursprung des Bösen als einen Anfang desselben in der Menschengattung zu schildern, ganz wohl zusammen; indem sie ihn in einer Geschichte vorstellig macht, wo, was der Natur der Sache nach, (ohne auf Zeitbestimmung Rücksicht zu nehmen,) als das Erste gedacht werden muss, als ein solches der Zeit nach erscheint. Nach ihr fängt das Böse nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zu demselben an, weil sonst der Anfang desselben nicht aus der Freiheit entspringen würde; sondern von der Sünde, (worunter die Uebertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebots verstanden wird;) der Zustand des Menschen aber, vor allem Hange zum Bösen, heisst der Stand der Unschuld. Das moralische Gesetz ging, wie es auch beim Menschen, als einem nicht reinen, sondern von Neigungen versuchten Wesen sein muss, als Verbot voraus (1 Mose II, 16. 17). Anstatt nun diesem Gesetze, als hinreichender Triebfeder, (die allein unbedingt gut ist, wobei auch weiter kein Bedenken stattfindet,) gerade zu folgen, sah sich der Mensch doch nach anderen Triebfedern um (III, 6), die nur bedingter Weise, (nämlich sofern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht,) gut sein können, und machte es sich, wenn man die Handlung als mit Bewusstsein aus Freiheit entspringend denkt, zur Maxime, dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Gebots, welches den Einfluss jeder andern Triebfeder ausschliesst, zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem blos (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herabzuvernünfteln,* woraus dann endlich das Uebergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz in die Maxime zu handeln aufgenommen und so gesündigt ward (III, 6). *Mutato nomine de te fabula narratur.* Dass wir es täglich eben so machen, mithin „in Adam Alle gesündigt haben" und noch sündigen, ist aus dem Obigen klar; nur dass bei uns schon ein angeborner Hang zur Uebertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, sondern Unschuld, der Zeit nach, vorausgesetzt wird, mithin die

* Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch, als für sich hinreichender Triebfeder, in seiner Maxime das Uebergewicht über alle andere Bestimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, ist geheuchelt, und der Hang dazu inere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen (III, 5); weswegen auch die Bibel (christlichen Antheils) den Urheber des Bösen, (der in uns selbst liegt,) den Lügner von Anfang nennt, und so den Menschen in Ansehung dessen, was der Hauptgrund des Bösen in ihm zu sein scheint, charakterisirt.

Uebertretung bei diesem ein Sündenfall heisst; statt dass sie bei uns, als aus der schon angebornen Bösartigkeit unserer Natur erfolgend, vorgestellt wird. Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als dass, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen seinem Zeitanfange nach einlassen wollen, wie bei jeder vorsätzlichen Uebertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unseres Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Bösen, welcher darum angeboren heisst, die Quelle des Bösen verfolgen müssten; welches bei dem ersten Menschen, der schon mit völligem Vermögen seines Vernunftgebrauchs vorgestellt wird, nicht nöthig, auch nicht thunlich ist; weil sonst jene Grundlage (der böse Hang) gar anerschaffen gewesen sein müsste; daher seine Sünde unmittelbar, als aus der Unschuld erzeugt, aufgeführt wird. — Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen; so unvermeidlich dieser auch ist, wenn wir ihr zufälliges Dasein erklären wollen, (daher ihn auch die Schrift, dieser unserer Schwäche gemäss, so vorstellig gemacht haben mag.)

Der Vernunfturspruug aber dieser Verstimmung unserer Willkühr in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muss, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen, (nicht den blosen Schranken unserer Natur,) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage, (die auch kein Anderer, als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Corruption ihm soll zugerechnet werden,) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne. — Diese Unbegreiflichkeit, zusammt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in der Geschichtserzählung*

* Das hier Gesagte muss nicht dafür angesehen werden, als ob es Schriftauslegung sein solle, welche ausserhalb den Grenzen der Befugniss der blosen Vernunft liegt. Man kann sich über die Art erklären, wie man sich einen historischen Vortrag moralisch zu Nutze macht, ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der Sinn des Schriftstellers sei, oder wir ihn nur hineinlegen; wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine un-

dadurch aus, dass sie das Böse, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener[1] Bestimmung voranschickt; wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich, (denn woher bei jenem Geiste das Böse?) der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus, (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegensatze mit einem verführenden Geiste, d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt, und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig gelassen wird.

Allgemeine Anmerkung.[2]

Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muss er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkühr sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein. Wenn es heisst: er ist gut geschaffen, so kann das nichts mehr bedeuten als: er ist zum Guten erschaffen und die ursprüngliche Anlage im Menschen ist gut; der Mensch ist es selber dadurch noch nicht, sondern nachdem er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt, oder nicht, (welches seiner freien Wahl gänzlich überlassen sein muss,) macht er, dass er gut oder böse wird.

fruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntniss sein würde. Man muss nicht ohne Noth über etwas und das historische Ansehen desselben streiten, was, ob es so oder anders verstanden werde, nichts dazu beiträgt, ein besserer Mensch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne historischen Beweis erkannt wird, und gar ohne ihn erkannt werden muss. Das historische Erkenntniss, welches keine innere für Jedermann gültige Beziehung hierauf hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es Jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet.

[1] 1. Ausg.: „erhabnerer".

[2] Diese „allgemeine Anmerkung" ist in der 1. Ausg. mit der Zahl V bezeichnet.

Gesetzt, zum Gut- oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver Beistand sein, der Mensch muss sich doch vorher würdig machen, sie zu empfangen, und diese Beihülfe annehmen, (welches nichts Geringes ist,) d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, dass ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt werde.

Wie es nun möglich sei, dass ein natürlicher Weise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat* und der Verfall vom Guten ins Böse, (wenn man wohl bedenkt, dass dieses aus der Freiheit entspringt,) nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten; so kann die Möglichkeit des letztern nicht bestritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend sein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen. — Freilich muss hiebei vorausgesetzt werden, dass ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiss nicht die Selbstliebe**

* Der der Anlage nach gute Baum ist es noch nicht der That nach; denn wäre er es, so könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wenn der Mensch die für das moralische Gesetz in ihn gelegte Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Mensch, (der Baum schlechthin ein guter Baum) genannt.

** Worte, die einen zwiefachen ganz verschiedenen Sinn annehmen können, halten öfters die Ueberzeugung aus den klärsten Gründen lange Zeit auf. Wie Liebe überhaupt, so kann auch Selbstliebe in die des Wohlwollens und des Wohlgefallens (*benevolentiae et complacentiae*) eingetheilt werden, und beide müssen, (wie sich von selbst versteht,) vernünftig sein. Die erste in seine Maxime aufnehmen ist natürlich, (denn wer wird nicht wollen, dass es ihm jederzeit wohl ergehe?) Sie ist aber sofern vernünftig, als theils in Ansehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem grössten und dauerhaftesten Wohlergehen zusammen bestehen kann, theils zu jedem dieser Bestandstücke der Glückseligkeit die tauglichsten Mittel gewählt werden. Die Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung; die Maxime aber, die man deshalb annimmt, hat gar keine Beziehung auf Moralität. Wird sie aber zum unbedingten Princip der Willkühr gemacht, so ist sie die Quelle eines unabsehlich grossen Widerstreits gegen die Sittlichkeit. — Eine vernünf-

sein kann; die, als Princip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen ist.

Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns, ist also nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das Letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben. Sie ist also nur die Herstellung der Reinigkeit desselben, als obersten Grundes aller unserer Maximen, nach welcher dasselbe nicht blos mit andern Triebfedern verbunden, oder wohl gar diesen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet,

tige Liebe des Wohlgefallens an sich selbst kann nun entweder so verstanden werden, dass wir uns in jenen schon genannten, auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen, (sofern jener Zweck durch Befolgung derselben erreicht wird,) wohlgefallen; und da ist sie mit der Liebe des Wohlwollens gegen sich selbst einerlei; man gefällt sich selbst, wie ein Kaufmann, dem seine Handlungsspeculationen gut einschlagen, und der sich wegen der dabei genommenen Maximen seiner guten Einsicht erfreut. Allein die Maxime der Selbstliebe des unbedingten, (nicht von Gewinn oder Verlust als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an sich selbst würde das innere Princip einer, allein unter der Bedingung der Unterordnung unserer Maximen unter das moralische Gesetz uns möglichen Zufriedenheit sein. Kein Mensch, dem die Moralität nicht gleichgültig ist, kann an sich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Missfallen an sich selbst sein, der sich solcher Maximen bewusst ist, die mit dem moralischen Gesetze in ihm nicht übereinstimmen. Man könnte diese die Vernunftliebe seiner selbst nennen, welche alle Vermischung anderer Ursachen der Zufriedenheit aus den Folgen seiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch sich zu verschaffenden Glückseligkeit) mit den Triebfedern der Willkühr verhindert. Da nun das Letztere die unbedingte Achtung fürs Gesetz bezeichnet, warum will man durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letzteren Bedingung moralischen Selbstliebe sich das deutliche Verstehen des Princips unnöthiger Weise erschweren, indem man sich im Zirkel herumdreht? (denn man kann sich nur auf moralische Art selbst lieben; soferne man sich seiner Maxime bewusst ist, die Achtung fürs Gesetz zur höchsten Triebfeder seiner Willkühr zu machen.) Glückseligkeit ist, unserer Natur nach, für uns, als von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen, das Erste und das, was wir unbedingt begehren. Ebendieselbe ist unserer Natur nach, (wenn man überhaupt das, was uns angeboren ist, so nennen will,) als mit Vernunft und Freiheit begabter Wesen, bei weitem nicht das Erste, noch auch unbedingt ein Gegenstand unserer Maximen; sondern dieses ist die Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. die Uebereinstimmung aller unserer Maximen mit dem moralischen Gesetze. Dass diese nun objectiv die Bedingung sei, unter welcher der Wunsch der ersteren allein mit der gesetzgebenden Vernunft zusammenstimmen kann, darin besteht alle sittliche Vorschrift; und in der Gesinnung, auch nur so bedingt zu wünschen, die sittliche Denkungsart.

sondern in seiner ganzen Reinigkeit als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkühr in dieselbe aufgenommen werden soll. Das ursprünglich Gute ist die Heiligkeit der Maximen in Befolgung seiner Pflicht; wodurch der Mensch, der diese Reinigkeit in seine Maxime aufnimmt, obzwar darum noch nicht selbst heilig, (denn zwischen der Maxime und der That ist noch ein grosser Zwischenraum,) dennoch auf dem Wege dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähern. Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heisst auch Tugend, der Legalität nach, als ihrem empirischen Charakter *(virtus phaenomenon)*. Sie hat also die beharrliche Maxime gesetzmässiger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkühr hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben, und heisst Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesetzes), durch die der Mensch vom Hange zum Laster durch allmählige Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maximen in einen entgegengesetzten Hang übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig; sondern nur eine Aenderung der Sitten. Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlt; obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht; sondern der Unmässige z. B. kehrt zur Mässigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbes willen u. s. w. zurück. Alle nach dem gepriesenen Princip der Glückseligkeit. Dass aber Jemand nicht blos ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter *(virtus noumenon)* werde, welcher,[1] wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst, das kann nicht durch allmählige Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine Revolution in der Gesinnung in Menschen, (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mos. I, 2) und Aenderung des Herzens werden.

[1] 1. Ausg: „Um aber nicht blos ein gesetzlich *(virtus noumenon)* zu werden, welcher".

Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, dass er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe und von selbst ein guter Mensch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu sein, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist. Dieses ist nicht anders zu vereinigen, als dass die Revolution für die Denkungsart, die allmählige Reform aber für die Sinnesart, (welche jener Hindernisse entgegenstellt,) nothwendig und daher auch dem Menschen möglich sein muss. Das ist: wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschliessung umkehrt (und hiemit einen neuen Menschen anzieht); so ist er sofern, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch: d. i. er kann hoffen, dass er bei einer solchen Reinigkeit des Princips, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkühr genommen hat, und der Festigkeit desselben, sich auf dem guten, (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Besseren befinde. Dies ist für denjenigen, der den intelligiblen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkühr) durchschauet, für den also diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, d. i. für Gott so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch sein; und insofern kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über die Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als allmählige Reform des Hanges zum Bösen, als verkehrter Denkungsart, anzusehen.

Hieraus folgt, dass die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von der Gründung eines Charakters anfangen müsse; ob man zwar gewöhnlicher Weise anders verfährt, und wider Laster einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derselben aber unberührt lässt. Nun ist selbst der eingeschränkteste Mensch des Eindrucks einer desto grösseren Achtung für eine pflichtmässige Handlung fähig, je mehr er ihr in Gedanken andere Triebfedern, die durch die Selbstliebe auf die Maxime der Handlung Einfluss haben könnten, entzieht; und selbst Kinder sind fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden; da denn die Handlung bei ihnen augenblicklich

allen moralischen Werth verliert. Diese Anlage zum Guten wird dadurch, dass man das Beispiel selbst von guten Menschen, (was die Gesetzmässigkeit derselben betrifft,) anführt, und seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurtheilen lässt, unvergleichlich cultivirt und geht allmählig in die Denkungsart über; so dass Pflicht blos für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anhebt. Allein tugendhafte Handlungen, so viel Aufopferung sie auch gekostet haben mögen, bewundern zu lehren, ist noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüth des Lehrlings fürs moralisch Gute erhalten soll. Denn so tugendhaft Jemand auch sei, so ist doch alles, was er immer Gutes thun kann, blos Pflicht; seine Pflicht aber thun, ist nichts mehr, als das zu thun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unsers Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Ausserordentliches und Verdienstliches wäre, ihr Gehorsam zu leisten.

Aber Eines ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmässig, zugleich auch seelenerhebend ist; und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt. — Was ist das, (kann man sich selbst fragen,) in uns, wodurch wir von der Natur durch so viel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen, doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so weit erhoben werden, dass wir sie insgesammt für nichts, und uns selbst des Daseins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse, der uns doch das Leben allein wünschenswerth machen kann, einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheissen, noch zu drohen? Das Gewicht dieser Frage muss ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der sich aber nicht bis zur Nachforschung des Begriffs der Freiheit, welcher allererst aus diesem Gesetze hervorgeht,* versteigt, innigst fühlen; und selbst die Unbegreiflichkeit

* Dass der Begriff der Freiheit der Willkühr nicht vor dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes in uns vorhergehe, sondern nur aus der Bestimmbarkeit unserer Willkühr durch dieses, als ein unbedingtes Gebot, geschlossen werde, davon kann man sich bald überzeugen, wenn man sich fragt: ob man auch gewiss unmittelbar sich eines Vermögens bewusst sei, jede noch so grosse Triebfeder zur Uebertretung (*Pha-*

dieser, eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muss auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkühr gerade entgegenwirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiemit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen in ihrer Reinigkeit wiederherzustellen.

Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung steht ja der Satz von der angebornen Verdorbenheit der Menschen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit, d. i. unsere

laris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet perjuria tauro) durch festen Vorsatz überwältigen zu können. Jedermann wird gestehen müssen: er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsatz wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er solle ihm treu bleiben; und hieraus schliesst er mit Recht: er müsse es auch können, und seine Willkühr sei also frei. Die, welche diese unerforschliche Eigenschaft als ganz begreiflich vorspiegeln, machen durch das Wort Determinismus, (dem Satze der Bestimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe,) ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darin bestände, diesen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch Niemand denkt; sondern: wie der Prädeterminismus, nach welchem willkührliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmenden Gründe in der vorhergehenden Zeit haben, (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist,) mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl, als ihr Gegentheil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjects sein muss, zusammen bestehen könne: das ist's, was man einsehen will, und nie einsehen wird.

Den Begriff der Freiheit mit der Idee von Gott, als einem nothwendigen Wesen, zu vereinigen hat gar keine Schwierigkeit; weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung, (dass sie gar nicht durch Gründe determinirt sei,) d. i. nicht im Indeterminismus, (dass Gutes oder Böses zu thun Gott gleich möglich sein müsse, wenn man seine Handlung frei nennen sollte,) sondern in der absoluten Spontaneität besteht, welche allein beim Prädeterminismus Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der vorigen Zeit ist, mithin so, dass jetzt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlich bestimmt; da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, diese Schwierigkeit wegfällt.[1]

[1] „Den Begriff der Freiheit diese Schwierigkeit wegfällt." Zusatz der 2. Ausgabe.

Einsicht von der Möglichkeit derselben betrifft, wie alles dessen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und sofern nach Naturgesetzen als nothwendig, und dessen Gegentheil doch zugleich unter moralischen Gesetzen, als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen. Denn wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein; so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können. Der Satz vom angebornen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch; denn die Vorschriften derselben enthalten ebendieselben Pflichten, und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Uebertretung in uns sei, oder nicht. In der moralischen Ascetik aber will dieser Satz mehr, aber doch nichts mehr sagen, als: wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben, und weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben. Da dieses nun blos auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortschreitung vom Schlechten zum Besseren führt, so folgt: dass die Umwandlung der Gesinnung des bösen in die eines guten Menschen in der Veränderung des obersten inneren Grundes der Annehmung aller seiner Maximen dem sittlichen Gesetze gemäss zu setzen sei, sofern dieser neue Grund (das neue Herz) nun selbst unveränderlich ist. Zur Ueberzeugung aber hievon kann nun zwar der Mensch natürlicher Weise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewusstsein, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens, (der subjective erste Grund seiner Maximen,) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf den Weg, der dahin führt und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muss er hoffen können, durch eigene Kraftanwendung zu gelangen; weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als moralisch-gut zu beurtheilen ist.

Wider diese Zumuthung der Selbstbesserung bietet nun die zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf, (wozu gehört: Gott selbst das Glückseligkeitsprincip zur

obersten Bedingung seiner Gebote anzudichten.) Man kann aber alle Religionen in die der Gunstbewerbung (des blosen Cultus), und die moralische, d. i. die Religion des guten Lebenswandels eintheilen. Nach der erstern schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne dass er eben nöthig habe, ein besserer Mensch zu werden, (durch Erlassung seiner Verschuldungen;) oder auch, wenn ihm dieses nicht möglich zu sein scheint: Gott könne ihn wohl zum besseren Menschen machen, ohne dass er selbst etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu bitten; welches, da es vor einem allsehenden Wesen nichts weiter ist, als wünschen, eigentlich nichts gethan sein würde; denn wenn es mit dem blosen Wunsch ausgerichtet wäre, so würde jeder Mensch gut sein. Nach der moralischen Religion aber, (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist,) ist es ein Grundsatz: dass ein Jeder, so viel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er sein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä XIX, 12—16), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch ist es nicht schlechterdings nothwendig, dass der Mensch wisse, worin diese bestehe; vielleicht gar unvermeidlich, dass, wenn die Art, wie sie geschieht, zu einer gewissen Zeit offenbart worden, verschiedene Menschen zu einer andern Zeit sich verschiedene Begriffe, und zwar mit aller Aufrichtigkeit, davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: „es ist nicht wesentlich, und also nicht Jedermann nothwendig, zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue, oder gethan habe"; aber wohl, was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden.

Diese allgemeine Anmerkung ist die erste von den vieren, deren eine jedem Stücke dieser Schrift angehängt ist, und welche die Aufschrift führen könnten: 1) von Gnadenwirkungen, 2) Wundern, 3) Geheimnissen, 4) Gnadenmitteln. — Diese sind gleichsam Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb derselben, aber stossen doch an sie an. Die Vernunft im Bewusstsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfniss ein Genüge zu thun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber sie kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf,

dass, wenn in dem unerforschlichen Felde des Uebernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens nothwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu Statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) reflectirenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein Wissen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) feststeht, wegzuräumen, ist, wenn sie transscendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäft (Parergon). Was den Nachtheil aus diesen, auch moralisch-transscendenten Ideen anlangt, wenn wir sie in die Religion einführen wollten, so ist die Wirkung davon, nach der Ordnung der vier obbenannten Klassen, 1) der vermeinten innern Erfahrung (Gnadenwirkungen) Schwärmerei, 2) der angeblichen äusseren Erfahrung (Wunder) Aberglaube, 3) der gewähnten Verstandeserleuchtung in Ansehung des Uebernatürlichen (Geheimnisse) Illuminatismus, Adeptenwahn, 4) der gewagten Versuche aufs Uebernatürliche hin zu wirken (Gnadenmittel) Thaumaturgie, lauter Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft, und zwar in vermeintlich moralischer (gottgefälliger) Absicht. — Was aber diese allgemeine Anmerkung zum ersten Stück gegenwärtiger Abhandlung besonders betrifft, so ist die Herbeirufung der Gnadenwirkungen von der letzteren Art und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihren Grenzen hält; wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei diesem aller Vernunftgebrauch aufhört. — Denn sie theoretisch woran kennbar zu machen, (dass sie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen sind,) ist unmöglich, weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann; die Voraussetzung aber einer praktischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend. Denn als Benutzung würde sie eine Regel von dem voraussetzen, was wir (in gewisser Absicht) Gutes selbst zu thun haben, um etwas zu erlangen; eine Gnadenwirkung aber zu erwarten bedeutet gerade das Gegentheil, nämlich, dass das Gute (das moralische) nicht unsere, sondern die That eines andern Wesens sein werde, wir also sie durch Nichtsthun allein erwerben können, welches sich widerspricht. Wir können sie also, als etwas Unbegreifliches, einräumen, aber sie weder zum theoretischen, noch praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen.[1]

[1] „Diese allgemeine Anmerkung Maxime aufnehmen" Zusatz der 2. Ausg.

Der

philosophischen Religionslehre

zweites Stück.

Zweites Stück.

Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen
um
die Herrschaft über den Menschen.

Dass, um ein moralisch guter Mensch zu werden, es nicht genug sei, den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, sich blos ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sei, das haben unter allen alten Moralisten vornehmlich die Stoiker durch ihr Losungswort *Tugend*, welches (sowohl im Griechischen, als Lateinischen) Muth und Tapferkeit bezeichnet und also einen Feind voraussetzt, zu erkennen gegeben. In diesem Betracht ist der Name *Tugend* ein herrlicher Name, und es kann ihm nicht schaden, dass er oft prahlerisch gemissbraucht und, (sowie neuerlich das Wort Aufklärung) bespöttelt worden. — Denn den Muth auffordern, ist schon zur Hälfte soviel, als ihn einflössen; dagegen die faule, sich selbst gänzlich misstrauende und auf äussere Hülfe harrende kleinmüthige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abspannt, und ihn dieser Hülfe selbst unwürdig macht.

Aber jene wackern Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen blos undisciplinirten, sich aber unverhohlen Jedermanns Bewusstsein offen darstellenden Neigungen zu suchen, sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind und darum desto gefährlicher ist. Sie boten die *Weisheit* gegen die *Thorheit* auf, die sich von Neigungen blos unvorsichtig täuschen lässt, anstatt sie wider die *Bosheit* (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die

mit seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung insgeheim untergräbt.*

Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muss sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich unter einander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können. Die Vernunft aber, die dieses ausrichtet, heisst Klugheit. Nur das Moralisch-Gesetzwidrige ist an sich selbst böse, schlechterdings verwerflich, und muss ausgerottet werden; die Vernunft aber, die das lehrt, noch mehr aber, wenn sie es auch ins Werk richtet, verdient allein den Namen der Weisheit, in Vergleichung mit welcher das Laster zwar auch Thorheit genannt werden kann,

* Diese Philosophen nahmen ihr allgemeines moralisches Princip von der Würde der menschlichen Natur, der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen) her, ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen. Die moralischen Gesetze schöpften sie nun unmittelbar aus der, auf solche Art allein gesetzgebenden und durch sie schlechthin gebietenden Vernunft, und so war objectiv, was die Regel betrifft, und auch subjectiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menschen einen unverdorbenen Willen beilegt, diese Gesetze unbedenklich in seine Maximen aufzunehmen, alles ganz richtig angegeben. Aber in der letzten Voraussetzung lag eben der Fehler. Denn so früh wir auch auf unsern sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten mögen, so finden wir: dass mit ihm es nicht mehr *res integra* ist, sondern dass wir davon anfangen müssen, das Böse, was schon Platz genommen hat, (es aber, ohne dass wir es in unsere Maxime aufgenommen hätten, nicht würde haben thun können,) aus seinem Besitz zu vertreiben: d. i. das erste wahre Gute, was der Mensch thun kann, sei, vom Bösen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen ist. Jene erschweren nur die Ausführung der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin, dass man jenen Neigungen, wenn sie zur Uebertretung anreizen, nicht widerstehen will, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind. Die Neigungen sind nur Gegner der Grundsätze überhaupt, (sie mögen gut oder böse sein,) und sofern ist jenes edelmüthige Princip der Moralität als Vorübung (Disciplin der Neigungen) zur Lenksamkeit des Subjects durch Grundsätze vortheilhaft. Aber sofern es specifische Grundsätze des Sittlich-Guten sein sollen, und es gleichwohl als Maxime nicht sind, so muss noch ein anderer Gegner derselben im Subject vorausgesetzt werden, mit dem die Tugend den Kampf zu bestehen hat, ohne welchen alle Tugenden, zwar nicht, wie jener Kirchenvater will, glänzende Laster, aber doch glänzende Armseligkeiten sein würden; weil dadurch zwar öfters der Aufruhr gestillt, der Aufrührer aber nie besiegt und ausgerottet wird.

aber nur alsdenn, wenn die Vernunft genugsam Stärke in sich fühlt, um es (und alle Anreize dazu) zu verachten, und nicht blos als ein zu fürchtendes Wesen zu hassen, und sich dagegen zu bewaffnen.

Wenn der Stoiker also den moralischen Kampf des Menschen blos als Streit mit seinen (an sich unschuldigen) Neigungen, sofern sie als Hindernisse der Befolgung seiner Pflicht überwunden werden müssen, dachte; so konnte er, weil er kein besonderes positives (an sich böses) Princip annimmt, die Ursache der Uebertretung nur in der Unterlassung setzen, jene zu bekämpfen; da aber diese Unterlassung selbst pflichtwidrig (Uebertretung), nicht bloser Naturfehler ist, und nun die Ursache derselben nicht wiederum (ohne im Zirkel zu erklären) in den Neigungen, sondern nur in dem, was die Willkühr, als freie Willkühr bestimmt, (im inneren ersten Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Einverständnisse sind,) gesucht werden kann, so lässt sich's wohl begreifen, wie Philosophen, denen ein Erklärungsgrund, welcher ewig in Dunkel eingehüllt bleibt* und obgleich unumgänglich, dennoch unwillkommen ist, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten, mit dem sie den Kampf zu bestehen glaubten.

Es darf also nicht befremden, wenn ein Apostel diesen unsichtbaren, nur durch seine Wirkungen auf uns kennbaren, die Grundsätze verderbenden Feind, als ausser uns, und zwar als bösen Geist vorstellig macht: „wir haben nicht mit Fleisch und Blut (den natürlichen Neigungen), sondern mit Fürsten und Gewaltigen — mit bösen Geistern zu kämpfen." Ein Ausdruck, der nicht um unsere Erkenntniss über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern, sondern nur um den Begriff des für uns Unergründlichen für den praktischen Gebrauch anschaulich

* Es ist eine ganz gewöhnliche Voraussetzung der Moralphilosophie, dass sich das Dasein des Sittlich-Bösen im Menschen gar leicht erklären lasse, und zwar aus der Macht der Triebfedern der Sinnlichkeits einerseits, und aus der Ohnmacht der Triebfeder der Vernunft (der Achtung fürs Gesetz) andererseits, d. i. aus Schwäche. Aber alsdann müsste sich das Sittlich-Gute (in der moralischen Anlage) an ihm noch leichter erklären lassen; denn die Begreiflichkeit des einen ist ohne die des andern gar nicht denkbar. Nun ist aber das Vermögen der Vernunft, durch die blose Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebende Triebfedern Meister zu werden, schlechterdings unerklärlich; also ist es auch unbegreiflich, wie die der Sinnlichkeit über eine mit solchem Ansehen gebietende Vernunft Meister werden können. Denn wenn alle Welt der Vorschrift des Gesetzes gemäss verführe, so würde man sagen, dass alles nach der natürlichen Ordnung zuginge, und Niemand würde sich einfallen lassen, auch nur nach der Ursache zu fragen.

zu machen, angelegt zu sein scheint; denn übrigens ist es zum Behuf des letztern für uns einerlei, ob wir den Verführer blos in uns selbst, oder auch ausser uns setzen, weil die Schuld uns im letzteren Falle um nichts minder trifft, als im ersteren, als die wir von ihm nicht verführt werden würden, wenn wir mit ihm nicht im geheimen Einverständnisse wären.* — Wir wollen diese ganze Betrachtung in zwei Abschnitte eintheilen.

* Es ist eine Eigenthümlichkeit der christlichen Moral: das Sittlich-Gute vom Sittlich-Bösen nicht wie den Himmel von der Erde, sondern wie den Himmel von der Hölle unterschieden vorzustellen; eine Vorstellung, die zwar bildlich, und als solche empörend, nichtsdestoweniger aber ihrem Sinn nach philosophisch richtig ist. — Sie dient nämlich dazu, zu verhüten: dass das Gute und Böse, das Reich des Lichts und das Reich der Finsterniss, nicht als an einander grenzend und durch allmählige Stufen (der grössern und mindern Helligkeit) sich in einander verlierend gedacht, sondern durch eine unermessliche Kluft von einander getrennt vorgestellt werde. Die gänzliche Ungleichartigkeit der Grundsätze, mit denen man unter einem oder dem andern dieser zwei Reiche Unterthan sein kann, und zugleich die Gefahr, die mit der Einbildung von einer nahen Verwandtschaft der Eigenschaften, die zu einem oder dem andern qualificiren, verbunden ist, berechtigen zu dieser Vorstellungsart, die bei dem Schauderhaften, das sie in sich enthält, zugleich sehr erhaben ist.

Erster Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des guten Princips auf die Herrschaft über den Menschen.

a) Personificirte Idee des guten Princips.

Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die *Menschheit*, (das vernünftige Weltwesen überhaupt,) *in ihrer moralischen Vollkommenheit*, wovon, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. — Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in ihm von Ewigkeit her;" die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn; „das *Wort*, (das Werde!) durch welches alle andere Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist;" (denn um seinet, d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht.) — „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit." — „In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen, „Kinder Gottes zu werden" u. s. w.

Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu *erheben*, ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne dass wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich

sein können, kann man besser sagen: dass jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, dass es die Menschheit angenommen habe, (denn es ist nicht ebensowohl möglich, sich vorzustellen, wie der von Natur böse Mensch das Böse von selbst ablege und sich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als dass das letztere die Menschheit, (die für sich nicht böse ist,) annehme und sich zu ihr herablasse.) Diese Vereinigung mit uns kann also als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen, als Urbild für uns, so vorstellen, wie er, obzwar selbst heilig und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, diese gleichwohl im grössten Maasse übernimmt, um das Weltbeste zu befördern; dagegen der Mensch, der nie von Schuld frei ist, wenn er auch dieselbe Gesinnung angenommen hat, die Leiden, die ihn, auf welchem Wege es auch sei, treffen mögen, doch als von ihm verschuldet ansehen kann, mithin sich der Vereinigung seiner Gesinnung mit einer solchen Idee, obzwar sie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muss.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit, (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist,) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in grösstmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die grössten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre. — Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den grösstmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt.

Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes, (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen,) kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden; d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, (sowie sie zum Probierstein jener Idee gemacht werden,) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein ist befugt, sich für

denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.

b) Objective Realität dieser Idee.

Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäss sein, und wir müssen es daher auch können. Müsste man die Möglichkeit, ein diesem Urbilde gemässer Mensch zu sein, vorher beweisen, wie es bei Naturbegriffen unumgänglich nothwendig ist, (damit wir nicht Gefahr laufen, durch leere Begriffe hingehalten zu werden,) so würden wir ebensowohl auch Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unserer Willkühr zu sein; denn wie es möglich sei, dass die blose Idee einer Gesetzmässigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieselbe sein könne, als alle nur erdenklichen, die von Vortheilen hergenommen werden, das kann weder durch Vernunft eingesehen, noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das Erste betrifft, das Gesetz unbedingt gebietet, und das Zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objective Nothwendigkeit, ein solcher zu sein, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet. Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unsrer Vernunft. — Wer aber, um einen Menschen für ein solches mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas mehr, als was er sieht, d. i. mehr, als einen gänzlich untadelhaften, ja so viel, als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel, wer etwa ausserdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen sein müssten, zur Beglaubigung fordert: der bekennt zugleich hiedurch seinen moralischen Unglauben, nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweise durch Wunder gegründeter Glaube, (der nur historisch ist,) ersetzen kann; weil nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee, die in unserer Vernunft liegt, (welche auch allein allenfalls die Wunder als solche, die vom guten Princip herkommen möchten, bewähren, aber nicht von diesen ihre Bewährung entlehnen kann) moralischen Werth hat.

Eben darum muss auch eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde, (so weit als man von einer äusseren Erfahrung überhaupt Beweisthümer der innern sittlichen Gesinnung erwarten und verlangen kann;) denn dem Gesetz nach sollte billig ein jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben; wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt; weil ihr kein Beispiel in der äussern Erfahrung adäquat ist, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf, obzwar nicht mit strenger Gewissheit, nur schliessen lässt; (ja selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst lässt ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen, dass er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntniss erlangen könnte.)

Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, so weit als man von äusserer Erfahrung nur verlangen kann, (indessen, dass das Urbild eines solchen immer doch nirgend anders, als in unserer Vernunft zu suchen ist,) hätte er durch alles dieses ein unabsehlich grosses moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht; so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas Anderes, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen, (weil dieser sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel an sich abzugeben,) obzwar dadurch eben nicht schlechthin verneint würde, dass er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne. Denn in praktischer Absicht kann die Voraussetzung des Letztern uns doch nichts vortheilen; weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns (obwohl natürlichen Menschen) selbst gesucht werden muss, dessen Dasein in der menschlichen Seele schon für sich selbst unbegreiflich genug ist, dass man nicht eben nöthig hat, ausser seinem übernatürlichen Ursprunge ihn noch in einem besondern Menschen hypostasirt anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge, nach allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein. Denn wenngleich jenes Gott wohlgefälligen Menschen Natur insoweit als menschlich gedacht würde, dass er mit ebendenselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden,

mit ebendenselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Uebertretung, wie wir, behaftet, aber doch soferne als übermenschlich gedacht würde, dass nicht etwa errungene, sondern angeborne unveränderliche Reinigkeit des Willens ihm schlechterdings keine Uebertretung möglich sein liesse; so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wiederum so unendlich gross werden, dass jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum Beispiel aufgestellt werden könnte. Der letztere würde sagen: man gebe mir einen ganz heiligen Willen, so wird alle Versuchung zum Bösen von selbsten an mir scheitern; man gebe mir die innere vollkommenste Gewissheit, dass, nach einem kurzen Erdenleben, ich (zufolge jener Heiligkeit) der ganzen ewigen Herrlichkeit des Himmels sofort theilhaftig werden soll, so werde ich alle Leiden, so schwer sie auch immer sein mögen, bis zum schmählichsten Tode nicht allein willig, sondern auch mit Fröhlichkeit übernehmen, da ich den herrlichen und nahen Ausgang mit Augen vor mir sehe. Zwar würde der Gedanke: dass jener göttliche Mensch im wirklichen Besitze dieser Hoheit und Seligkeit von Ewigkeit war, (und sie nicht allererst durch solche Leiden verdienen durfte,) dass er sich derselben für lauter Unwürdige, ja sogar für seine Feinde willig entäusserte, um sie vom ewigen Verderben zu erretten, unser Gemüth zur Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit gegen ihn stimmen müssen; imgleichen würde die Idee eines Verhaltens nach einer so vollkommenen Regel der Sittlichkeit für uns allerdings auch als Vorschrift zur Befolgung geltend, er selbst aber nicht als Beispiel der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Thunlichkeit und Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Guts für uns, uns vorgestellt werden können.*

* Es ist freilich eine Beschränktheit der menschlichen Vernunft, die doch einmal von ihr nicht zu trennen ist: dass wir keinen moralischen Werth von Belange an den Handlungen einer Person denken können, ohne zugleich sie oder ihre Aeusserung auf menschliche Weise vorstellig zu machen; obzwar damit eben nicht behauptet werden will, dass es an sich (κατ' ἀλήθειαν) auch so bewandt sei; denn wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten fasslich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen. So legt ein philosophischer Dichter dem Menschen, sofern er einen Hang zum Bösen in sich zu bekämpfen hat, selbst darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiss, einen höhern Rang auf der moralischen Stufenleiter der Wesen bei, als selbst den Himmelsbewohnern, die, vermöge der Heiligkeit ihrer Natur, über alle mögliche Verleitung weggesetzt sind. (Die Welt mit ihren Mängeln — ist besser, als ein Reich von willenlosen Engeln. Haller.) — Zu dieser Vorstellungsart bequemt sich auch die Schrift, um die Liebe Gottes zum menschlichen Geschlecht uns

Ebenderselbe göttlichgesinnte, aber ganz eigentlich menschliche Lehrer würde doch nichtsdestoweniger von sich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargestellt würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Gesinnung sprechen, die er sich selbst zur Regel seiner Handlungen macht, die er aber, da er sie als Beispiel für Andere, nicht für sich selbst sichtbar machen kann, nur durch seine Lehren und Handlungen äusserlich vor Augen stellt: „wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" Es ist aber der Billigkeit gemäss, das untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt, wenn dieses ohnedem für Jedermann Pflicht ist, keiner andern, als der lautersten Gesinnung desselben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegentheils hat. Eine solche Gesinnung mit allen, um des Weltbesten willen übernommenen Leiden, in dem Ideale der

ihrem Grade nach fasslich zu machen, indem sie ihm die höchste Aufopferung beilegt, die nur ein liebendes Wesen thun kann, um selbst Unwürdige glücklich zu machen, („also hat Gott die Welt geliebt" u. s. w.) ob wir uns gleich durch die Vernunft keinen Begriff davon machen können, wie ein allgenugsames Wesen etwas von dem, was zu seiner Seligkeit gehört, aufopfern und sich eines Besitzes berauben könne. Das ist der Schematismus der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Diesen aber in einen Schematismus der Objectsbestimmung (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses) zu verwandeln ist Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachtheiligsten Folgen ist. — Hier will ich nur noch beiläufig anmerken, dass man im Aufsteigen vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen zwar wohl schematisiren, (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem fasslich machen,) schlechterdings aber nicht nach der Analogie von dem, was dem ersteren zukömmt, dass es auch dem letztern beigelegt werden müsse, schliessen (und so seinen Begriff erweitern) könne, und dieses zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil ein solcher Schluss wider alle Analogie laufen würde, der daraus, weil wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verständlich zu machen (durch ein Beispiel zu belegen) nothwendig brauchen, die Folge ziehen wollte, dass es auch nothwendig dem Gegenstande selbst als sein Prädicat zukommen müsse. Ich kann nämlich nicht sagen: so wie ich mir die Ursache einer Pflanze (oder jedes organischen Geschöpfes und überhaupt der zweckvollen Welt) nicht anders fasslich machen kann, als nach der Analogie eines Künstlers in Beziehung auf sein Werk (eine Uhr), nämlich dadurch, dass ich ihr Verstand beilege; so muss auch die Ursache selbst (der Pflanze, der Welt überhaupt) Verstand haben; d. i. ihr Verstand beizulegen, ist nicht blos eine Bedingung meiner Fasslichkeit, sondern der Möglichkeit, Ursache zu sein, selbst. Zwischen dem Verhältnisse aber eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schema des Begriffs zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, wovon ich die Beweise anderwärts gegeben habe.

Menschheit gedacht, ist nun für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig; wenn der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung völlig und ohne Fehl gemässen Lebenswandel bestehen müsste. Es muss aber doch eine Zueignung der ersteren um der letzten willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich sein, obwohl sie sich begreiflich zu machen, noch grossen Schwierigkeiten unterworfen ist, die wir jetzt vortragen wollen.

c) Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben.

Die erste Schwierigkeit, welche die Erreichbarkeit jener Idee, der Gott wohlgefälligen Menschheit in uns, in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzgebers, bei dem Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, zweifelhaft macht, ist folgende. Das Gesetz sagt: „seid heilig (in eurem Lebenswandel), wie euer Vater im Himmel heilig ist;" denn das ist das Ideal des Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbilde aufgestellt ist. Die Entfernung aber des Guten, was wir in uns bewirken sollen, von dem Bösen, wovon wir ausgehen, ist unendlich, und sofern, was die That, d. i. die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Gleichwohl soll die sittliche Beschaffenheit des Menschen mit ihr übereinstimmen. Sie muss also in der Gesinnung, in der allgemeinen und lautern Maxime der Uebereinstimmung des Verhaltens mit demselben, als dem Keime, woraus alles Gute entwickelt werden soll, gesetzt werden, die von einem heiligen Princip ausgeht, welches der Mensch in seine oberste Maxime aufgenommen hat. Eine Sinnesänderung, die auch möglich sein muss, weil sie Pflicht ist. — Nun besteht die Schwierigkeit darin, wie die Gesinnung für die That, welche jederzeit (nicht überhaupt, sondern in jedem Zeitpunkte) mangelhaft ist, gelten könne. Die Auflösung derselben aber beruht darauf, dass die letztere, als ein continuirlicher Fortschritt von mangelhaftem Guten zum Besseren ins Unendliche, nach unserer Schätzung, die wir in den Begriffen des Verhältnisses der Ursache und Wirkungen unvermeidlich auf Zeitbedingungen eingeschränkt sind, immer mangelhaft bleibt; so, dass wir das Gute in der Erscheinung, d. i. der That

nach, in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen; seinen Fortschritt aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem letzteren, wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellectuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze, auch der That (dem Lebenswandel) nach, beurtheilt denken können,* und so der Mensch, unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein erwarten könne, in welchem Zeitpunkte auch sein Dasein abgebrochen werden möge.

Die zweite Schwierigkeit, welche sich hervorthut, wenn man den zum Guten strebenden Menschen in Ansehung dieses moralischen Guten selbst in Beziehung auf die göttliche Gütigkeit betrachtet, betrifft die moralische Glückseligkeit, worunter hier nicht die Versicherung eines immerwährenden Besitzes der Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande (Befreiung von Uebeln und Genuss immer wachsender Vergnügen), als der physischen Glückseligkeit, sondern von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, (nie daraus fallenden) Gesinnung verstanden wird, denn das beständige „Trachten nach dem Reiche Gottes", wenn man nur von der Unveränderlichkeit einer solchen Gesinnung fest versichert wäre, würde eben so viel sein, als sich schon im Besitz dieses Reichs zu wissen, da denn der so gesinnte Mensch schon von selbst vertrauen würde, dass ihm „das Uebrige alles, (was physische Glückseligkeit betrifft,) zufallen werde."

Nun könnte man zwar den hierüber besorgten Menschen mit seinem Wunsche dahin verweisen: „sein (Gottes) Geist gibt Zeugniss unserm Geist" u. s. w., d. i. wer eine so lautere Gesinnung, als gefordert wird, besitzt, wird von selbst schon fühlen, dass er nie so tief fallen

* Es muss nicht übersehen werden, dass hiemit nicht gesagt werden wolle: dass die Gesinnung die Ermangelung des Pflichtmässigen, folglich das wirkliche Böse in dieser unendlichen Reihe zu vergüten dienen solle; (vielmehr wird vorausgesetzt, dass die Gott wohlgefällige moralische Beschaffenheit des Menschen in ihr wirklich anzutreffen sei,) sondern: dass die Gesinnung, welche die Stelle der Totalität dieser Reihe der ins Unendliche fortgesetzten Annäherung vertritt, nur den von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, nie ganz vollständig das zu sein, was man zu werden im Begriffe ist, ersetze; denn was die Vergütung der in diesem Fortschritte vorkommenden Uebertretungen betrifft, so wird diese bei der Auflösung der dritten Schwierigkeit in Betrachtung gezogen werden.

könne, das Böse wiederum lieb zu gewinnen; allein es ist mit solchen vermeinten Gefühlen übersinnlichen Ursprungs nur misslich bestellt; man täuscht sich nirgends leichter, als in dem, was die gute Meinung von sich selbst begünstigt. Auch scheint es nicht einmal rathsam zu sein, zu einem solchen Vertrauen aufgemuntert zu werden, sondern vielmehr zuträglicher (für die Moralität), „seine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen", (ein hartes Wort, welches missverstanden, zur finstersten Schwärmerei antreiben kann;) allein ohne alles Vertrauen zu seiner einmal angenommenen Gesinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derselben fortzufahren, möglich sein. Dieses findet sich aber, ohne sich der süssen oder angstvollen Schwärmerei zu überliefern, aus der Vergleichung seines bisher geführten Lebenswandels mit seinem gefassten Vorsatze. — Denn der Mensch, welcher, von der Epoche der angenommenen Grundsätze des Guten an, ein genugsam langes Leben hindurch die Wirkung derselben auf die That, d. i. auf seinen zum immer Besseren fortschreitenden Lebenswandel wahrgenommen hat, und daraus auf eine gründliche Besserung in seiner Gesinnung nur vermuthungsweise zu schliessen Anlass findet, kann doch auch vernünftiger Weise hoffen, dass, da dergleichen Fortschritte, wenn ihr Princip nur gut ist, die Kraft zu den folgenden immer noch vergrössern, er in diesem Erdenleben diese Bahn nicht mehr verlassen, sondern immer noch muthiger darauf fortrücken werde, ja, wenn nach diesem ihm noch ein anderes Leben bevorsteht, er unter andern Umständen allem Ansehen nach doch, nach ebendemselben Princip, fernerhin darauf fortfahren und sich dem, obgleich unerreichbaren Ziele der Vollkommenheit immer noch nähern werde, weil er nach dem, was er bisher an sich wahrgenommen hat, seine Gesinnung für von Grunde aus gebessert halten darf. Dagegen der, welcher selbst bei oft versuchtem Vorsatze zum Guten dennoch niemals fand, dass er dabei Stand hielt, der immer ins Böse zurückfiel, oder wohl gar im Fortgange seines Lebens wahrnehmen musste, aus dem Bösen ins Aergere, gleichsam als auf einem Abhange, immer tiefer gefallen zu sein, vernünftiger Weise sich keine Hoffnung machen kann, dass, wenn er noch länger hier zu leben hätte, oder ihm auch ein künftiges Leben bevorstände, er es besser machen werde, weil er bei solchen Anzeigen das Verderben, als in seiner Gesinnung gewurzelt, ansehen müsste. Nun ist das Erstere ein Blick in eine unabsehliche, aber gewünschte und glückliche Zukunft, das Zweite dagegen in ein eben so unabsehliches Elend, d. i. Beides für

Menschen, nach dem, was sie urtheilen können, in eine selige oder unselige Ewigkeit; Vorstellungen, die mächtig genug sind, um dem einen Theil zur Beruhigung und Befestigung im Guten, dem andern zur Aufweckung des richtenden Gewissens, um dem Bösen, so viel möglich, noch Abbruch zu thun, mithin zu Triebfedern zu dienen, ohne dass es nöthig ist, auch objectiv eine Ewigkeit des Guten oder Bösen für das Schicksal des Menschen dogmatisch als Lehrsatz vorauszusetzen,* mit welchen

* Es gehört unter die Fragen, aus denen der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnten, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde, (und die man deshalb Kinderfragen nennen könnte,) auch die: ob die Höllenstrafen endliche oder ewige Strafen sein werden? Würde das Erste gelehrt, so ist zu besorgen, dass Manche, (so wie Alle, die das Fegfeuer glauben, oder jener Matrose in Moore's Reisen,) sagen würden: „so hoffe ich, ich werde es aushalten können." Würde aber das Andere behauptet und zum Glaubenssymbol gezählt, so dürfte gegen die Absicht, die man damit hat, die Hoffnung einer völligen Straflosigkeit nach dem ruchlosesten Leben herauskommen. Denn da in den Augenblicken der späten Reue, am Ende desselben, der um Rath und Trost befragte Geistliche es doch grausam und unmenschlich finden muss, ihm seine ewige Verwerfung anzukündigen und er zwischen dieser und der völligen Lossprechung kein Mittleres statuirt, (sondern entweder ewig, oder gar nicht gestraft,)[1] so muss er ihm Hoffnung zum Letzteren machen; d. i. ihn in der Geschwindigkeit zu einem Gott wohlgefälligen Menschen umzuschaffen versprechen; da dann, weil zum Einschlagen in einen guten Lebenswandel nicht mehr Zeit ist, reuevolle Bekenntnisse, Glaubensformeln, auch wohl Angelobungen eines neuen Lebens bei einem etwa noch längeren Aufschub des Endes des gegenwärtigen die Stelle der Mittel vertreten. — Das ist die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemässen künftigen Schicksals als Dogma vorgetragen und nicht vielmehr der Mensch angewiesen wird, aus seinem bisherigen sittlichen Zustande sich einen Begriff vom künftigen zu machen und darauf, als die natürlich vorherzusehenden Folgen desselben, selbst zu schliessen; denn da wird die Unabsehlichkeit der Reihe derselben unter der Herrschaft des Bösen für ihn dieselbe moralische Wirkung haben, (ihn anzutreiben, das Geschehene, so viel ihm möglich ist, durch Reparation oder Ersatz seinen Wirkungen nach noch vor dem Ende des Lebens ungeschehen zu machen,) als von der angekündigten Ewigkeit desselben erwartet werden kann; ohne doch die Nachtheile des Dogma der letztern, (wozu ohnedem weder Vernunfteinsicht, noch Schriftauslegung berechtigt,) bei sich zu führen; da der böse Mensch im Leben schon zum voraus auf diesen leicht zu erlangenden Pardon rechnet, oder am Ende desselben es nur mit den Ansprüchen der himmlischen Gerechtigkeit auf ihn zu thun zu haben glaubt, die er mit blosen Worten befriedigt, indessen dass die Rechte der Menschen hiebei leer ausgehen und Niemand das Seine wieder bekommt, (ein so gewöhnlicher Ausgang dieser Art der Expiation, dass ein Beispiel vom Gegentheil beinahe unerhört ist.) — Besorgt man

[1] „(sondern entweder . . . gestraft,)" Zusatz der 2. Ausg.

vermeinten Kenntnissen und Behauptungen die Vernunft nur die Schranken ihrer Einsicht überschreitet. Die gute und lautere Gesinnung, (die

aber, dass ihn seine Vernunft durchs Gewissen zu gelinde beurtheilen werde, so irrt man sich, wie ich glaube, sehr. Denn eben darum, weil sie frei ist und selbst über ihn, den Menschen, sprechen soll, ist sie unbestechlich, und wenn man ihm in einem solchen Zustande nur sagt, dass es wenigstens möglich sei, er werde bald vor einem Richter stehen müssen; so darf man ihn nur seinem eigenen Nachdenken überlassen, welches ihn aller Wahrscheinlichkeit nach mit der grössten Strenge richten wird. — Ich will diesem noch ein Paar Bemerkungen beifügen. Der gewöhnliche Sinnspruch Ende gut, alles gut, kann auf moralische Fälle zwar angewandt werden, aber nur, wenn unter dem guten Ende dasjenige verstanden wird, da der Mensch ein wahrhaftig-guter Mensch wird. Aber woran will er sich als einen solchen erkennen, da er es nur aus dem darauf folgenden beharrlich guten Lebenswandel schliessen kann, für diesen aber am Ende des Lebens keine Zeit mehr da ist? Von der Glückseligkeit kann dieser Spruch eher eingeräumt werden, aber auch nur in Beziehung auf den Standpunkt, aus dem er sein Leben ansieht, nicht aus dem Anfange, sondern dem Ende desselben, indem er von da auf jenen zurücksieht. Ueberstandene Leiden lassen keine peinigende Rückerinnerung übrig, wenn man sich schon geborgen sieht, sondern vielmehr ein Frohsein, welches den Genuss des nun eintretenden Glücks nur um desto schmackhafter macht; weil Vergnügen oder Schmerzen (als zur Sinnlichkeit gehörig), in der Zeitreihe enthalten, mit ihr auch verschwinden, und mit dem nun existirenden Lebensgenuss nicht ein Ganzes ausmachen, sondern durch diesen, als den nachfolgenden, verdrängt werden. Wendet man aber denselben Satz auf die Beurtheilung des moralischen Werths des bis dahin geführten Lebens an, so kann der Mensch sehr Unrecht haben, es so zu beurtheilen, ob er gleich dasselbe mit einem ganz guten Wandel beschlossen hat. Denn das moralisch subjective Princip der Gesinnung, wornach sein Leben beurtheilt werden muss, ist (als etwas Uebersinnliches) nicht von der Art, dass sein Dasein in Zeitabschnitte theilbar, sondern nur als absolute Einheit gedacht werden kann, und da wir die Gesinnung nur aus den Handlungen (als Erscheinungen derselben) schliessen können, so wird das Leben zum Behuf dieser Schätzung nur als Zeiteinheit, d. i. als ein Ganzes in Betrachtung kommen; da dann die Vorwürfe aus dem ersten Theil des Lebens (vor der Besserung) eben so laut mitsprechen, als der Beifall im letzteren, und den triumphirenden Ton: Ende gut, alles gut, gar sehr dämpfen möchten. — Endlich ist mit jener Lehre, von der Dauer der Strafen in einer andern Welt, auch noch eine andere nahe verwandt, obgleich nicht einerlei, nämlich: „dass alle Sünden hier vergeben werden müssen;" dass die Rechnung mit dem Ende des Lebens völlig abgeschlossen sein müsse, und Niemand hoffen könne, das hier Versäumte etwa dort noch einzubringen. Sie kann sich aber eben so wenig, wie die vorige, als Dogma ankündigen, sondern ist nur ein Grundsatz, durch welchen sich die praktische Vernunft im Gebrauche ihrer Begriffe des Uebersinnlichen die Regel vorschreibt, indessen sie sich bescheidet, dass sie von der objectiven Beschaffenheit des letzteren nichts weiss. Sie sagt nämlich nur so viel: wir können nur aus unserm geführten Lebenswandel schliessen, ob wir

man einen guten uns regierenden Geist nennen kann,) deren man sich bewusst ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar bei sich, und ist der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen. Gewissheit in Ansehung derselben ist dem Menschen weder möglich, noch so viel wir einsehen, moralisch zuträglich. Denn, (was wohl zu merken ist,) wir können dieses Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewusstsein der Unveränderlichkeit unserer Gesinnungen gründen, weil wir diese nicht durchschauen können, sondern wir müssen allenfalls nur aus den Folgen derselben im Lebenswandel auf sie schliessen, welcher Schluss aber, weil er nur aus Wahrnehmungen als Erscheinungen der guten und bösen Gesinnung gezogen worden, vornehmlich die Stärke, derselben niemals mit Sicherheit zu erkennen gibt, am wenigsten, wenn man seine Gesinnung gegen das vorausgesehene nahe Ende des Lebens gebessert zu haben meint, da jene empirischen Beweise der Aechtheit derselben gar mangeln, indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urtheilsspruchs unseres moralischen Werthes mehr gegeben ist, und Trostlosigkeit, (dafür aber die Natur des Menschen bei der Dunkelheit aller Aussichten über die Grenzen des Lebens hinaus schon von selbst sorgt, dass sie nicht in wilde Verzweiflung ausschlage,) die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurtheilung seines sittlichen Zustandes ist.

Die dritte und dem Anscheine nach grösste Schwierigkeit, welche jeden Menschen, selbst nachdem er den Weg des Guten eingeschlagen hat, doch in der Aburtheilung seines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich vorstellt, ist folgende. — Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag, und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr

Gott wohlgefällige Menschen sind, oder nicht, und da derselbe mit diesem Leben zu Ende geht, so schliesst sich auch für uns die Rechnung, deren Facit es allein geben muss, ob wir uns für gerechtfertigt halten können, oder nicht. — Ueberhaupt, wenn wir statt der constitutiven Principien der Erkenntniss übersinnlicher Objecte, deren Einsicht uns doch unmöglich ist, unser Urtheil auf die regulativen, sich an dem möglichen praktischen Gebrauch derselben begnügenden Principien einschränkten, so würde es in gar vielen Stücken mit der menschlichen Weisheit besser stehen, und nicht vermeintliches Wissen dessen, wovon man im Grunde nichts weiss, grundlose, obzwar eine Zeit lang schimmernde Vernünftelei zum endlich sich doch einmal daraus hervorfindenden Nachtheil der Moralität ausbrüten.

gemässen Lebenswandel fortfahre, so fing er doch vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich. Dass er nach seiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Ueberschuss über das, was er jedesmal an sich zu thun schuldig ist, herausbringen; denn es ist jederzeit seine Pflicht, alles Gute zu thun, was in seinem Vermögen steht. — Diese ursprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer thun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, was, und nichts mehr, wir unter dem radicalen Bösen verstanden (s. das erste Stück), kann aber auch, so viel wir nach unserem Vernunftrecht einsehen, nicht von einem Anderen getilgt werden; denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld, (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein Anderer für ihn bezahlt,) auf einen Andern übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so grossmüthig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann. — Da nun das Sittlich-Böse, (Uebertretung des moralischen Gesetzes, als göttlichen Gebotes, **Sünde** genannt,) nicht sowohl wegen der Unendlichkeit des höchsten Gesetzgebers, dessen Autorität dadurch verletzt worden, (von welchem überschwenglichen Verhältnisse des Menschen zum höchsten Wesen wir nichts verstehen,) sondern als ein Böses in der Gesinnung und den Maximen überhaupt, (wie allgemeine Grundsätze vergleichungsweise gegen einzelne Uebertretungen,) eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin der Schuld bei sich führt, (welches vor einem menschlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen, mithin nur die That und darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Gesinnung in Betrachtung zieht, anders ist,) so würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstossung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben.

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf Folgendem. Der Richterausspruch eines Herzenskündigers muss als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den Erscheinungen derselben, den vom Gesetze abweichenden, oder damit zusammenstimmenden Handlungen gezogen worden. Nun wird hier aber in dem Menschen eine über das in ihm vorher mächtige böse Princip die Oberhand habende gute Gesinnung vorausgesetzt, und es ist

nun die Frage: ob die moralische Folge der ersteren, die Strafe, (mit andern Worten, die Wirkung des Missfallens Gottes an dem Subjecte,) auch auf seinen Zustand in der gebesserten Gesinnung könne gezogen werden, in der er schon ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Da hier die Frage nicht ist: ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen würde, (als woran Niemand zweifelt,) so soll sie (in dieser Untersuchung) nicht als vor der Besserung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derselben, da der Mensch schon im neuen Leben wandelt und moralisch ein anderer Mensch ist, dieser seiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menschen) angemessen angenommen werden; gleichwohl aber muss der höchsten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos sein kann, ein Genüge geschehen. Da sie also weder vor, noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäss und doch nothwendig ist; so würde sie als in dem Zustande der Sinnesänderung selbst ihr angemessen und ausgeübt gedacht werden müssen. Wir müssen also sehen, ob in diesem letztern schon durch den Begriff einer moralischen Sinnesänderung diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue gutgesinnte Mensch als von ihm (in andrer Beziehung) verschuldete und als solche Strafen ansehen kann,* wodurch der gött-

* Die Hypothese: alle Uebel in der Welt im Allgemeinen als Strafen für begangene Uebertretungen anzusehen, kann nicht sowohl, als zum Behuf einer Theodicee, oder als Erfindung zum Behuf der Priesterreligion (des Cultus) ersonnen, angenommen werden, (denn sie ist zu gemein, um so künstlich ausgedacht zu sein;) sondern liegt vermuthlich der menschlichen Vernunft sehr nahe, welche geneigt ist, den Lauf der Natur an die Gesetze der Moralität anzuknüpfen, und die daraus den Gedanken sehr natürlich hervorbringt, dass wir zuvor bessere Menschen zu werden suchen sollen, ehe wir verlangen können, von den Uebeln des Lebens befreit zu werden, oder sie durch überwiegendes Wohl zu vergüten. — Darum wird der erste Mensch (in der heiligen Schrift), als zur Arbeit, wenn er essen wollte, sein Weib, dass sie mit Schmerzen Kinder gebären sollte, und beide als zum Sterben, um ihrer Uebertretung willen, verdammt vorgestellt, obgleich nicht abzusehen ist, wie, wenn diese auch nicht begangen worden, thierische mit solchen Gliedmassen versehene Geschöpfe sich einer andern Bestimmung hätten gewärtigen können. Bei den Hindus sind die Menschen nichts Anderes, als in thierische Körper zur Strafe für ehemalige Verbrechen eingesperrte Geister (*Devas* genannt), und selbst ein Philosoph (MALEBRANCHE) wollte den vernunftlosen Thieren lieber gar keine Seelen und hiemit auch keine Gefühle beilegen, als einräumen, dass die Pferde so viel Plagen ausstehen müssten, „ohne doch vom verbotenen Heu gefressen zu haben."

lichen Gerechtigkeit ein Genüge geschieht. — Die Sinnesänderung ist nämlich ein Ausgang vom Bösen, und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten, und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subject der Sünde, (mithin auch allen Neigungen, sofern sie dazu verleiten,) abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber als intellectueller Bestimmung sind nicht zwei durch eine Zwischenzeit getrennte moralische Actus enthalten, sondern sie ist nur ein einiger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist, und so umgekehrt. Das gute Princip ist also in der Verlassung der bösen ebensowohl, als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten, und der Schmerz, der die erste rechtmässig begleitet, entspringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist als „(das Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches,)" an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich blos um des Guten willen übernimmt; die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten, (denn dieser ist moralisch ein anderer,) als Strafe gebührten. — Ob er also gleich physisch (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet) ebenderselbe strafbare Mensch ist und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe, mithin auch von ihm selbst gerichtet werden muss, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die That vertritt, moralisch ein anderer, und diese in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder, (wenn wir diese Idee personificiren,) dieser selbst trägt für ihn, und so auch für Alle, die an ihn (praktisch) glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug, und macht als Sachverwalter, dass sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur dass (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muss,* an dem

* Auch die reinste moralische Gesinnung bringt am Menschen als Weltwesen doch nichts mehr, als ein continuirliches Werden eines Gott wohlgefälligen Subjects der That nach, (die in der Sinnenwelt angetroffen wird,) hervor. Der Qualität nach, (da sie als übersinnlich gegründet gedacht werden muss,) soll und kann sie zwar heilig und der seines Urbildes gemäss sein; dem Grade nach, — wie sie sich in Handlungen offenbart, — bleibt sie immer mangelhaft und von der ersteren unendlich weit

Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird. — Hier ist nun derjenige Ueberschuss über das Verdienst der Werke, der oben vermisst wurde, und ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn damit das, was bei uns im Erdenleben, (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im blosen Werden ist, (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein,) uns gleich, als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch* (nach der empirischen Selbsterkenntniss); so weit wir uns selbst kennen, (unsere Gesinnung nicht unmittelbar, sondern nur nach unsern Thaten ermessen,) so dass der Ankläger in uns eher noch

abstehend. Demungeachtet vertritt diese Gesinnung, weil sie den Grund des continuirlichen Fortschritts im Ergänzen dieser Mangelhaftigkeit enthält, als intellectuelle Einheit des Ganzen, die Stelle der That in ihrer Vollendung. Allein nun fragt's sich: kann wohl derjenige, „an dem nichts Verdammliches ist," oder sein muss, sich gerechtfertigt glauben, und sich gleichwohl die Leiden, die ihm auf dem Wege zu immer grösserem Guten zustossen, immer noch als strafend zurechnen, also hiedurch eine Strafbarkeit, mithin auch eine Gott missfällige Gesinnung bekennen? Ja, aber nur in der Qualität des Menschen, den er continuirlich auszieht. Was ihm in jener Qualität, (der des alten Menschen,) als Strafe gebühren würde, (und das sind alle Leiden und Uebel des Lebens überhaupt,) das nimmt er in der Qualität des neuen Menschen freudig, blos um des Guten willen, über sich; folglich werden sie ihm sofern und als einem solchen nicht als Strafen zugerechnet, sondern der Ausdruck will nur so viel sagen: alle ihm zustossende Uebel und Leiden, die der alte Mensch sich als Strafe hätte zurechnen müssen, und die er sich auch, sofern er ihm abstirbt, wirklich als solche zurechnet, die nimmt er, in der Qualität des neuen, als so viel Anlässe der Prüfung und Uebung seiner Gesinnung zum Guten willig auf, wovon selbst jene Bestrafung die Wirkung und zugleich die Ursache, mithin auch von derjenigen Zufriedenheit und moralischen Glückseligkeit ist, welche im Bewusstsein seines Fortschritts im Guten, (der mit der Verlassung des Bösen ein Actus ist,) besteht; dahingegen ebendieselben Uebel in der alten Gesinnung nicht allein als Strafen hatten gelten, sondern auch als solche empfunden werden müssen, weil sie, selbst als blose Uebel betrachtet, doch demjenigen gerade entgegengesetzt sind, was sich der Mensch in solcher Gesinnung als physische Glückseligkeit zu seinem einzigen Ziele macht.

* [1]Sondern nur Empfänglichkeit, welche alles ist, was wir unsererseits uns beilegen können; der Rathschluss aber eines Oberen zu Ertheilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter, als die (moralische) Empfänglichkeit hat, heisst Gnade.

[1] Diese Anmerkung, für welche im Texte des Originals das Verweisungszeichen fehlt, ist Zusatz der 2. Ausg.

auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es ist also immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnade, obgleich, (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung[1] liegt, die aber Gott allein kennt,) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäss, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entschlagen werden.

Es kann nun noch gefragt werden, ob diese Deduction der Idee einer Rechtfertigung des zwar verschuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung übergegangenen Menschen irgend einen praktischen Gebrauch habe und welcher es sein könne. Es ist nicht abzusehen, welcher positive Gebrauch davon für die Religion und den Lebenswandel zu machen sei; da in jener Untersuchung die Bedingung zum Grunde liegt, dass der, den sie angeht, in der erforderlichen guten Gesinnung schon wirklich sei, auf deren Behuf (Entwickelung und Beförderung) aller praktische Gebrauch moralischer Begriffe eigentlich abzweckt; denn was den Trost betrifft, so führt ihn eine solche Gesinnung für den, der sich ihrer bewusst ist, (als Trost und Hoffnung, nicht als Gewissheit,) schon bei sich. Sie ist also insofern nur die Beantwortung einer speculativen Frage, die aber darum nicht mit Stillschweigen übergangen werden kann, weil sonst der Vernunft vorgeworfen werden könnte, sie sei schlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen; ein Vorwurf, der ihr in mancherlei, vornehmlich in moralischer Rücksicht nachtheilig sein könnte. Allein der negative Nutzen, der daraus für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menschen gezogen werden kann, erstreckt sich sehr weit. Denn man sieht aus der gedachten Deduction, dass nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse, mithin alle Expiationen, sie mögen von der büssenden oder feierlichen Art sein, alle Anrufungen und Hochpreisungen, (selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes) den Mangel der erstern nicht ersetzen, oder, wenn diese da ist, ihre Gültigkeit vor jenem Gerichte nicht im mindesten vermehren können; denn dieses Ideal muss in unserer Gesinnung aufgenommen sein, um an der Stelle der That zu gelten. Ein Anderes enthält die Frage: was sich der Mensch von seinem ge-

[1] 1. Ausg.: „der vermeinten gebesserten Gesinnung".

führten Lebenswandel am Ende desselben zu versprechen, oder was er zu fürchten habe. Hier muss er allererst seinen Charakter wenigstens einigermassen kennen; also, wenn er gleich glaubt, es sei mit seiner Gesinnung eine Besserung vorgegangen, die alte (verderbte), von der er ausgegangen ist, zugleich mit in Betrachtung ziehen, und was und wie viel von der ersteren er abgelegt habe, und welche Qualität (ob lautere oder noch unlautere) sowohl, als welchen Grad die vermeinte neue Gesinnung habe, abnehmen können, um die erste zu überwinden und den Rückfall in dieselbe zu verhüten; er wird sie also durchs ganze Leben nachzusuchen haben. Da er also von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittelbares Bewusstsein gar keinen sichern und bestimmten Begriff bekommen, sondern ihn nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen kann; so wird er für das Urtheil des künftigen Richters, (des aufwachenden Gewissens in ihm selbst, zugleich mit der herbeigerufenen empirischen Selbsterkenntniss,) sich keinen andern Zustand zu seiner Ueberführung denken können, als dass ihm sein ganzes Leben dereinst werde vor Augen gestellt werden, nicht blos ein Abschnitt desselben, vielleicht der letzte und für ihn noch günstigste; hiemit aber würde er von selbst die Aussicht in ein noch weiter fortgesetztes Leben, (ohne sich hier Grenzen zu setzen,) wenn es noch länger gedauert hätte, verknüpfen. Hier kann er nun nicht die zuvor erkannte Gesinnung die That vertreten lassen, sondern umgekehrt, er soll aus der ihm vorgestellten That seine Gesinnung abnehmen. Was meint der Leser wohl, wird blos dieser Gedanke, welcher dem Menschen, (der eben nicht der ärgste sein darf,) vieles in die Erinnerung zurückruft, was er sonst leichtsinniger Weise längst aus der Acht gelassen hat, wenn man ihm auch nichts weiter sagte, als: er habe Ursache zu glauben, er werde dereinst vor einem Richter stehen, von seinem künftigen Schicksal nach seinem bisher geführten Lebenswandel urtheilen? Wenn man im Menschen den Richter, der in ihm selbst ist, anfragt, so beurtheilt er sich strenge; denn er kann seine Vernunft nicht bestechen; stellt man ihm aber einen andern Richter vor, so wie man von ihm aus anderweitigen Belehrungen Nachricht haben will, so hat er wider seine Strenge vieles vom Vorwande der menschlichen Gebrechlichkeit Hergenommenes einzuwenden, und überhaupt denkt er, ihm beizukommen: es sei, dass er durch reuige, nicht aus wahrer Gesinnung der Besserung entspringende Selbstpeinigungen der Bestrafung von ihm zuvorzukommen, oder ihn durch Bitten und Flehen, auch durch Formeln und für gläubig ausge-

gebene Bekenntnisse zu erweichen denkt; und wenn ihm hiezu Hoffnung gemacht wird (nach dem Sprichwort: Ende gut, alles gut,) so macht er darnach schon frühzeitig seinen Anschlag, um nicht ohne Noth zu viel am vergnügten Leben einzubüssen, und beim nahen Ende desselben doch in der Geschwindigkeit die Rechnung zu seinem Vortheile abzuschliessen.*

*[1] Die Absicht derer, die am Ende des Lebens einen Geistlichen rufen lassen, ist gewöhnlich, dass sie an ihm einen Tröster haben wollen; nicht wegen der physischen Leiden, welche die letzte Krankheit, ja auch nur die natürliche Furcht vor dem Tod mit sich führt, (denn darüber kann der Tod selber, der sie beendigt, Tröster sein,) sondern wegen der moralischen, nämlich der Vorwürfe des Gewissens. Hier sollte nun dieses eher aufgeregt und geschärft werden, um, was noch Gutes zu thun, oder Böses in seinen übrig bleibenden Folgen zu vernichten (repariren) sei, ja nicht zu verabsäumen, nach der Warnung: „sei willfährig deinem Widersacher, (dem, der einen Rechtsanspruch wider dich hat,) so lange du noch mit ihm auf dem Wege bist, (d. i. so lange du noch lebst,) damit er dich nicht dem Richter (nach dem Tode) überliefere u. s. w." An dessen Statt aber gleichsam Opium fürs Gewissen zu geben, ist Verschuldigung an ihm selbst und andern ihn Ueberlebenden; ganz wider die Endabsicht, wozu ein solcher Gewissensbeistand am Ende des Lebens für nöthig gehalten werden kann.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des bösen Princips auf die Herrschaft über den Menschen, und dem Kampfe beider Principien mit einander.

Die heilige Schrift (christlichen Antheils) trägt dieses intelligible moralische Verhältniss in der Form einer Geschichte vor, da zwei, wie Himmel und Hölle einander entgegengesetzte Principien im Menschen, als Personen ausser ihm vorgestellt, nicht blos ihre Macht gegen einander versuchen, sondern auch, (der eine Theil als Ankläger, der andere als Sachwalter des Menschen,) ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter durchs Recht gelten machen wollen.

Der Mensch war ursprünglich zum Eigenthümer aller Güter der Erde eingesetzt (1 Mos. I, 28), doch, dass er diese nur als sein Untereigenthum *(dominium utile)* unter seinem Schöpfer und Herrn, als Obereigenthümer *(dominus directus)*, besitzen sollte. Zugleich wird ein böses Wesen, (wie es so böse geworden, um seinem Herrn untreu zu werden, da es doch uranfänglich gut war, ist nicht bekannt,) aufgestellt, welches durch seinen Abfall alles Eigenthums, das es im Himmel besessen haben mochte, verlustig geworden, und sich nun ein anderes auf Erden erwerben will. Da ihm nun als einem Wesen höherer Art — als einem Geiste — irdische und körperliche Gegenstände keinen Genuss gewähren können, so sucht er eine Herrschaft über die Gemüther dadurch zu erwerben, dass er die Stammältern aller Menschen von ihrem Oberherrn abtrünnig und ihm anhängig macht, da es ihm dann gelingt, sich so zum Obereigenthümer aller Güter der Erde, d. i. zum Fürsten dieser Welt aufzuwerfen. Nun könnte man hiebei zwar es bedenklich finden: warum sich Gott gegen diesen Verräther nicht seiner Gewalt bediente,*

* Der P. Charlevoix berichtet, dass, da er seinem irokesischen Katechismusschüler alles Böse vorerzählte, was der böse Geist in die zu Anfang gute Schöpfung

und das Reich, was er zu stiften zur Absicht hatte, lieber in seinem Anfange vernichtete; aber die Beherrschung und Regierung der höchsten Weisheit über vernünftige Wesen verfährt mit ihnen nach dem Princip ihrer Freiheit, und was sie Gutes oder Böses treffen soll, das sollen sie sich selbst zuzuschreiben haben. Hier war also, dem guten Princip zum Trotz, ein Reich des Bösen errichtet, welchem alle von Adam (natürlicher Weise) abstammenden Menschen unterwürfig wurden, und zwar mit ihrer eigenen Einwilligung, weil das Blendwerk der Güter dieser Welt ihre Blicke von dem Abgrunde des Verderbens abzog, für das sie aufgespart wurden. Zwar verwahrte sich das gute Princip wegen seines Rechtsanspruches an der Herrschaft über den Menschen durch die Errichtung der Form einer Regierung, die blos auf öffentliche alleinige Verehrung seines Namens angeordnet war (in der jüdischen Theokratie); da aber die Gemüther der Unterthanen in derselben für keine anderen Triebfedern, als die Güter dieser Welt, gestimmt blieben, und sie also auch nicht anders, als durch Belohnungen und Strafen in diesem Leben regiert sein wollten, dafür aber keiner andern Gesetze fähig waren, als solcher, welche theils lästige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, theils zwar sittliche, aber nur solche, wobei ein äusserer Zwang stattfand, also nur bürgerliche waren, wobei das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betrachtung kam; so that diese Anordnung dem Reiche der Finsterniss keinen wesentlichen Abbruch, sondern diente nur dazu, um das unauslöschliche Recht des ersten Eigenthümers immer im Andenken zu erhalten. — Nun erschien in ebendemselben Volke zu einer Zeit, da es alle Uebel einer hierarchischen Verfassung im vollen Maasse fühlte, und das sowohl dadurch, als vielleicht durch die den Sklavensinn erschütternden moralischen Freiheitslehren der griechischen Weltweisen, die auf dasselbe allmählig Einfluss bekommen hatten, grossentheils zum Besinnen gebracht, mithin zu einer Revolution reif war, auf einmal eine Person, deren Weisheit noch reiner, als die der bisherigen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die sich auch selbst, was ihre Lehren und Beispiel betraf, zwar als wahren Menschen, aber doch als einen Gesandten solchen Ursprungs ankündigte,

hineingebracht habe, und wie er noch beständig die besten göttlichen Veranstaltungen zu vereiteln suche, dieser mit Unwillen gefragt habe: aber warum schlägt Gott den Teufel nicht todt? auf welche Frage er treuherzig gesteht, dass er in der Eile keine Antwort habe finden können.

der in ursprünglicher Unschuld in dem Vertrage, den das übrige Menschengeschlecht durch seinen Repräsentanten, den ersten Stammvater, mit dem bösen Princip eingegangen, nicht mit begriffen war* und „an dem der Fürst dieser Welt also keinen Theil hatte.“ Hiedurch war des letztern Herrschaft in Gefahr gesetzt. Denn widerstand dieser Gott wohlgefällige Mensch seinen Versuchungen, jenem Contract auch beizutreten, nahmen andere Menschen auch dieselbe Gesinnung gläubig an, so büsste er eben so viel Unterthanen ein, und sein Reich lief Gefahr, gänzlich zerstört zu werden. Dieser bot ihm also an, ihn zum Lehnsträger seines ganzen Reichs zu machen, wenn er ihm nur als Eigenthümer desselben huldigen wollte. Da dieser Versuch nicht gelang, so

*[1] Eine vom angebornen Hange zum Bösen freie Person so als möglich sich zu denken, dass man sie von einer jungfräulichen Mutter gebären lässt, ist eine Idee der, sich zu einem schwer zu erklärenden und doch auch nicht abzuleugnenden, gleichsam moralischen Instinct bequemenden Vernunft; da wir nämlich die natürliche Zeugung, weil sie ohne Sinnenlust beider Theile nicht geschehen kann, uns aber doch auch (für die Würde der Menschheit) in gar zu nahe Verwandtschaft mit der allgemeinen Thiergattung zu bringen scheint, als etwas ansehen, dessen wir uns zu schämen haben; – eine Vorstellung, die gewiss die eigentliche Ursache von der vermeinten Heiligkeit des Mönchsstandes geworden ist; — welches uns also etwas Unmoralisches, mit der Vollkommenheit eines Menschen nicht Vereinbares, doch in seine Natur Eingepfropftes und also sich auch auf seine Nachkommen als eine böse Anlage Vererbendes zu sein deucht. — Dieser dunklen (von einer Seite blos sinnlichen, von der andern aber doch moralischen, mithin intellectuellen) Vorstellung ist nun die Idee einer von keiner Geschlechtsgemeinschaft abhängigen (jungfräulichen) Geburt eines mit keinem moralischen Fehler behafteten Kindes wohl angemessen, aber nicht ohne Schwierigkeit in der Theorie, (in Ansehung deren aber etwas zu bestimmen in praktischer Absicht gar nicht nöthig ist.) Denn nach der Hypothese der Epigenesis würde doch die Mutter, die durch natürliche Zeugung von ihren Eltern abstammt, mit jenem moralischen Fehler behaftet sein und diesen wenigstens der Hälfte nach auch bei einer übernatürlichen Zeugung auf ihr Kind vererben; mithin müsste, damit dies nicht die Folge sei, das System der Präexistenz der Keime in den Eltern, aber auch nicht das der Einwickelung im weiblichen, (weil dadurch jene Folge nicht vermieden wird,) sondern blos im männlichen Theile, (nicht das der *ovulorum*, sondern der *animalculorum spermaticorum*,) angenommen werden; welcher Theil nun bei einer übernatürlichen Schwangerschaft wegfällt, und so jener Idee theoretisch angemessen jene Vorstellungsart vertheidigt werden könnte. — Wozu aber alle diese Theorie, dafür oder dawider, wenn es für das Praktische genug ist, jene Idee als Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden, (diesem siegreich widerstehenden) Menschheit uns zum Muster vorzustellen?

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

entzog er nicht allein diesem Fremdlinge auf seinem Boden alles, was ihm sein Erdenleben angenehm machen konnte, (bis zur grössten Armuth,) sondern erregte gegen ihn alle Verfolgungen, wodurch böse Menschen es verbittern können, Leiden, die nur der Wohlgesinnte recht tief fühlt, Verleumdung der lautern Absicht seiner Lehren, (um ihm allen Anhang zu entziehen,) und verfolgte ihn bis zum schmählichsten Tode, ohne gleichwohl durch diese Bestürmung seiner Standhaftigkeit und Freimüthigkeit in Lehre und Beispiel für das Beste von lauter Unwürdigen im mindesten etwas gegen ihn auszurichten. Und nun der Ausgang dieses Kampfes! Der Ausschlag desselben kann als ein rechtlicher, oder auch als ein physischer betrachtet werden. Wenn man den letztern ansieht, (der in die Sinne fällt,) so ist das gute Princip der unterliegende Theil; er musste in diesem Streite, nach vielen erlittenen Leiden, sein Leben hingeben,* weil er in einer fremden Herrschaft, (die Gewalt hat,) einen Aufstand erregte. Da aber das Reich, in welchem Principien machthabend sind, (sie mögen nun gut oder böse sein,)

*[1] Nicht dass er, (wie D. Bahrdt romanhaft dichtete,) den Tod suchte, um eine gute Absicht durch ein Aufsehen erregendes glänzendes Beispiel zu befördern; das wäre Selbstmord gewesen. Denn man darf zwar auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas wagen, oder auch den Tod von den Händen eines Andern erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlasslichen Pflicht untreu zu werden, aber nicht über sich und sein Leben als Mittel, zu welchem Zweck es auch sei, disponiren und so Urheber seines Todes sein. — Aber auch nicht, dass er, (wie der Wolfenbüttelsche Fragmentist argwohnt,) sein Leben nicht in moralischer, sondern blos in politischer, aber unerlaubter Absicht, um etwa die Priesterregierung zu stürzen und sich mit weltlicher Obergewalt an ihre Stelle zu setzen, gewagt habe; denn dawider streitet seine, nachdem er die Hoffnung es zu erhalten schon aufgegeben hatte, an seine Jünger beim Abendmahl ergangene Ermahnung, es zu seinem Gedächtniss zu thun; welches, wenn es die Erinnerung einer fehlgeschlagenen weltlichen Absicht hätte sein sollen, eine kränkende, Unwillen gegen den Urheber erregende, mithin sich selbst widersprechende Ermahnung gewesen wäre. Gleichwohl konnte diese Erinnerung auch das Fehlschlagen einer sehr guten rein-moralischen Absicht des Meisters betreffen, nämlich noch bei seinem Leben, durch Stürzung des alle moralische Gesinnung verdrängenden Ceremonialglaubens und des Ansehens der Priester desselben, eine öffentliche Revolution (in der Religion) zu bewirken; (wozu die Anstalten, seine im Lande zerstreuten Jünger am Ostern zu versammeln, abgezweckt sein mochten,) von welcher freilich auch noch jetzt bedauert werden kann, dass sie nicht gelungen ist; die aber doch nicht vereitelt, sondern nach seinem Tode in eine, sich im Stillen, aber unter viel Leiden ausbreitende Religionsumänderung übergegangen ist.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

nicht ein Reich der Natur, sondern der Freiheit ist, d. i. ein solches, in welchem man über die Sachen nur insofern disponiren kann, als man über die Gemüther herrscht, in welchem also Niemand Sklave (Leibeigener) ist, als der und so lange er es sein will; so war eben dieser Tod (die höchste Stufe der Leiden eines Menschen) die Darstellung des guten Princips, nämlich der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit, als Beispiel der Nachfolge für Jedermann. Die Vorstellung desselben sollte und konnte auch für seine, ja sie kann für jede Zeit vom grössten Einflusse auf menschliche Gemüther sein; indem es die Freiheit der Kinder des Himmels und die Knechtschaft eines blosen Erdensohns in dem allerauffallendsten Contraste sehen lässt. Das gute Princip aber ist nicht blos zu einer gewissen Zeit, sondern von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts an unsichtbarer Weise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen gewesen, (wie ein Jeder, der auf seine Heiligkeit und zugleich die Unbegreiflichkeit der Verbindung derselben mit der sinnlichen Natur des Menschen in der moralischen Anlage Acht hat, gestehen muss,) und hat in ihr rechtlicher Weise seinen ersten Wohnsitz. Da es also in einem wirklichen Menschen als einem Beispiele für alle Andere erschien, „so kam er in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu heissen, die an seinen Namen glauben;“ d. i. durch das Beispiel desselben (in der moralischen Idee) eröffnet er die Pforte der Freiheit für Jedermann, die ebenso, wie er, allem dem absterben wollen, was sie zum Nachtheil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hält, und sammelt sich unter diesen „ein Volk, das fleissig wäre in guten Werken, zum Eigenthum“ und unter seine Herrschaft, indessen dass er die, so die moralische Knechtschaft vorziehen, der ihrigen überlässt.

Also ist der moralische Ausgang dieses Streites auf Seiten des Helden dieser Geschichte (bis zum Tode desselben) eigentlich nicht die Besiegung des bösen Princips; denn sein Reich währt noch, und es muss allenfalls noch eine neue Epoche eintreten, in der es zerstört werden soll, — sondern nur Brechung seiner Gewalt, die, welche ihm so lange unterthan gewesen sind, nicht wider ihren Willen zu halten, indem ihnen eine andere moralische Herrschaft, (denn unter irgend einer muss der Mensch stehen,) als Freistatt eröffnet wird, in der sie Schutz für ihre Moralität finden können, wenn sie die alte verlassen wollen. Uebrigens wird das böse Princip noch immer der Fürst dieser Welt genannt, in

welcher die, so dem guten Princip anhängen, sich immer auf physische Leiden, Aufopferungen, Kränkungen der Selbstliebe, welche hier als Verfolgungen des bösen Princips vorgestellt werden, gefasst sein mögen, weil er nur für die, so das Erdenwohl zu ihrer Endabsicht gemacht haben, Belohnungen in seinem Reiche hat.

Man sieht leicht, dass, wenn man diese lebhafte, und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und Vernunftsinn) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht darin: dass es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung, dass dieser Aufnahme nicht etwa die so oft beschuldigte Sinnlichkeit, sondern eine gewisse selbst verschuldete Verkehrtheit, oder wie man diese Bösartigkeit noch sonst nennen will, Betrug (*fausseté*, Satanslist, wodurch das Böse in die Welt gekommen,) entgegenwirket; eine Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des Sittlich-Guten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewusstsein, dass sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre, und man nur beflissen sein müsse, sie von aller unlauteren Beimischung frei zu erhalten und sie tief in unsere Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmählig aufs Gemüth thut, überzeugt zu werden, dass die gefürchteten Mächte des Bösen dagegen nichts ausrichten, („die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen") können, und dass, damit wir nicht etwa den Mangel dieses Zutrauens abergläubisch durch Expiationen, die keine Sinnesänderung voraussetzen, oder schwärmerisch durch vermeinte (blos passive) innere Erleuchtungen ergänzen, und so von dem auf Selbstthätigkeit gegründeten Guten immer entfernt gehalten werden, wir ihm kein anderes Merkmal, als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen sollen. — Uebrigens kann eine Bemühung, wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht allein für erlaubt, sie muss vielmehr für Pflicht gehalten werden,* und man kann sich dabei desjenigen erinnern, was der weise Lehrer seinen Jüngern von Jeman-

*[1] Wobei man einräumen kann, dass er nicht der einzige sei.

[1] Zusatz der 2. Ausg.

den sagte, der seinen besondern Weg ging, wobei er am Ende doch auf ebendasselbe Ziel hinaus kommen musste: „wehret ihm nicht; denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns.“

Allgemeine Anmerkung.

Wenn eine moralische Religion, (die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten, als göttlicher Gebote zu setzen ist,) gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen; denn es verräth einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht.“ Nun ist es doch der gemeinen Denkungsart der Menschen ganz angemessen, dass, wenn eine Religion des blosen Cultus und der Observanzen ihr Ende erreicht, und dafür eine im Geist und in der Wahrheit (der moralischen Gesinnung) gegründete eingeführt werden soll, die Introduction der letztern, ob sie es zwar nicht bedarf, in der Geschichte noch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werde, um die Endschaft der ersteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen; ja auch wohl so, dass, um die Anhänger der ersteren für die neue Revolution zu gewinnen, sie als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbild dessen, was in der letztern der Endzweck der Vorsehung war, ausgelegt wird, und unter solchen Umständen kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu bestreiten, wenn die wahre Religion einmal da ist, und sich nun und fernerhin durch Vernunftgründe selbst erhalten kann, die zu ihrer Zeit durch solche Hülfsmittel introducirt zu werden bedurfte; man müsste denn annehmen wollen, dass das blose Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge, (was ein Jeder kann, ohne darum ein besserer Mensch zu sein, oder jemals dadurch zu werden,) eine Art und gar die einzige sei, Gott wohlzugefallen; als wider welches Vorgeben mit aller Macht gestritten werden muss. Es mag also sein, dass die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniss, dass seine Erscheinung auf Erden, so wie seine Entrückung von derselben,

dass sein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, dass die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sei; so können wir sie insgesammt auf ihrem Werthe beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, dass das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können.

Was aber Wunder überhaupt betrifft, so findet sich, dass vernünftige Menschen den Glauben an dieselben, dem sie gleichwohl nicht zu entsagen gemeint sind, doch niemals wollen praktisch aufkommen lassen; welches so viel sagen will, als: sie glauben zwar, was die Theorie betrifft, dass es dergleichen gebe, in Geschäften aber statuiren sie keine. Daher haben weise Regierungen jederzeit zwar eingeräumt, ja wohl gar unter die öffentlichen Religionslehren die Meinung gesetzlich aufgenommen, dass vor Alters Wunder geschehen wären, neue Wunder aber nicht erlaubt.* Denn die alten

* Selbst Religionslehrer, die ihre Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anschliessen (Orthodoxe), befolgen hierin mit der letzteren die nämliche Maxime. Daher Herr PFENNINGER, da er seinen Freund, Herrn LAVATER, wegen seiner Behauptung eines noch immer möglichen Wunderglaubens vertheidigte, ihnen mit Recht Inconsequenz vorwarf, dass sie, (denn die in diesem Punkt naturalistisch Denkenden nahm er ausdrücklich aus,) da sie doch die vor etwa siebzehn Jahrhunderten in der christlichen Gemeinde wirklich gewesenen Wunderthäter behaupteten, jetzt keine mehr statuiren wollten, ohne doch aus der Schrift beweisen zu können, dass und wenn sie einmal gänzlich aufhören sollten, (denn die Vernünftelei, dass sie jetzt nicht mehr nöthig seien, ist Anmassung grösserer Einsicht, als ein Mensch sich wohl zutrauen soll,) und diesen Beweis sind sie ihm schuldig geblieben. Es war also nur Maxime der Vernunft, sie jetzt nicht einzuräumen und zu erlauben, nicht objective Einsicht, es gebe keine. Gilt aber dieselbe Maxime, die für diesmal auf den besorglichen Unfug im bürgerlichen Wesen zurücksieht, nicht auch für die Befürchtung eines ähnlichen Unfugs im philosophirenden und überhaupt vernünftig nachdenkenden gemeinen Wesen? — Die, so zwar grosse (Aufsehen machende) Wunder nicht einräumen, aber kleine unter dem Namen einer ausserordentlichen Direction freigebig erlauben, (weil die letzteren, als blose Lenkung, nur wenig Kraftanwendung der übernatürlichen Ursache erfordern,) bedenken nicht, dass es hiebei nicht auf die Wirkung und deren Grösse, sondern auf die Form des Weltlaufs, d. i. auf die Art, wie jene

Wunder[1] waren nach und nach schon so bestimmt, und durch die Obrigkeit beschränkt, dass keine Verwirrung im gemeinen Wesen dadurch angerichtet werden konnte, wegen neuer Wunderthäter aber mussten sie allerdings der Wirkungen halber besorgt sein, die sie auf den öffentlichen Ruhestand und die eingeführte Ordnung haben könnten. Wenn man aber fragt: was unter dem Worte Wunder zu verstehen sei, so kann man, (da uns eigentlich nur daran gelegen ist, zu wissen, was sie für uns, d. i. zu unserm praktischen Vernunftgebrauch seien,) sie dadurch erklären, dass sie Begebenheiten in der Welt sind, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen. Da kann man sich nun entweder theistische oder dämonische Wunder denken, die letzteren aber in englische (agathodämonische) oder teuflische (kakodämonische) Wunder eintheilen, von welchen aber die letzteren eigentlich nur in Nachfrage kommen, weil die guten Engel, (ich weiss nicht, warum,) wenig oder gar nichts von sich zu reden geben.

Was die theistischen Wunder betrifft, so können wir uns von den Wirkungsgesetzen ihrer Ursache, (als eines allmächtigen etc. und dabei moralischen Wesens) allerdings einen Begriff machen, aber nur einen allgemeinen, sofern wir ihn als Weltschöpfer und Regierer nach der Ordnung der Natur sowohl, als der moralischen denken, weil wir von dieser ihren Gesetzen unmittelbar und für sich Kenntniss bekommen können, deren sich dann die Vernunft zu ihrem Gebrauche bedienen kann. Nehmen wir aber an, dass Gott die Natur auch bisweilen und in besonderen Fällen von dieser ihren Gesetzen abweichen lasse; so haben wir nicht den mindesten Begriff, und können auch nie hoffen, einen von dem Gesetze zu bekommen, nach welchem Gott alsdann bei Veranstaltung einer solchen Begebenheit verfährt, (ausser dem allgemeinen moralischen, dass, was er thut, alles gut sein werde; wodurch aber in Ansehung dieses besondern Vorfalls nichts bestimmt wird.) Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem sie dadurch in ihrem Geschäfte nach bekannten Gesetzen aufgehalten, durch kein neues aber belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann.

geschehe, ob natürlich oder übernatürlich, ankomme, und dass für Gott kein Unterschied des Leichten und Schweren zu denken sei. Was aber das Geheime der übernatürlichen Einflüsse betrifft, so ist eine solche absichtliche Verbergung der Wichtigkeit einer Begebenheit dieser Art noch weniger angemessen.

[1] 1. Ausg. „Denn die Alten waren“

Unter diesen aber sind die dämonischen Wunder die allerunverträglichsten mit dem Gebrauche unserer Vernunft. Denn in Ansehung der theistischen würde sie doch wenigstens noch ein negatives Merkmal für ihren Gebrauch haben können, nämlich dass, wenn etwas als von Gott in einer unmittelbaren Erscheinung desselben geboten vorgestellt wird, das doch geradezu der Moralität widerstreitet, bei allem Anschein eines göttlichen Wunders, es doch nicht ein solches sein könne, (z. B. wenn einem Vater befohlen würde, er solle seinen, so viel er weiss, ganz unschuldigen Sohn tödten;) bei einem angenommenen dämonischen Wunder aber fällt auch dieses Merkmal weg, und wollte man dagegen für solche das entgegengesetzte positive zum Gebrauch der Vernunft ergreifen, nämlich dass, wenn dadurch eine Einladung zu einer guten Handlung geschieht, die wir an sich schon als Pflicht erkennen, sie nicht von einem bösen Geiste geschehen sei, so würde man doch auch alsdann falsch greifen können; denn dieser verstellt sich, wie man sagt, oft in einen Engel des Lichts.

In Geschäften kann man also unmöglich auf Wunder rechnen, oder sie bei seinem Vernunftgebrauch, (und der ist in allen Fällen des Lebens nöthig,) irgend in Anschlag bringen. Der Richter, (so wundergläubig er auch in der Kirche sein mag,) hört das Vorgeben des Delinquenten von teuflischen Versuchungen, die er erlitten haben will, so an, als ob gar nichts gesagt wäre; ungeachtet, wenn er diesen Fall als möglich betrachtete, es doch immer einiger Rücksicht darauf wohl werth wäre, dass ein einfältiger gemeiner Mensch in die Schlingen eines abgefeimten Bösewichts gerathen ist; allein er kann diesen nicht vorfordern, beide confrontiren, mit einem Worte, schlechterdings nichts Vernünftiges daraus machen. Der vernünftige Geistliche wird sich also wohl hüten, den Kopf der seiner Seelsorge Anbefohlnen mit Geschichtchen aus dem höllischen Proteus anzufüllen und ihre Einbildungskraft zu verwildern. Was aber die Wunder von der guten Art betrifft, so werden sie von Leuten in Geschäften blos als Phrasen gebraucht. So sagt der Arzt: dem Kranken ist, wenn nicht etwa ein Wunder geschieht, nicht zu helfen, d. i. er stirbt gewiss. — Zu Geschäften gehört nun auch das des Naturforschers, die Ursachen der Begebenheiten in dieser ihren Naturgesetzen aufzusuchen; ich sage, in den Naturgesetzen dieser Begebenheiten, die er also durch Erfahrung belegen kann, wenn er gleich auf die Kenntniss dessen, was nach diesen Gesetzen wirkt, an sich selbst, oder was sie in Beziehung auf einen andern möglichen Sinn für uns sein

möchten, Verzicht thun muss. Eben so ist die moralische Besserung des Menschen ein ihm obliegendes Geschäft, und nun mögen noch immer himmlische Einflüsse dazu mitwirken, oder zu Erklärung der Möglichkeit derselben für nöthig gehalten werden; er versteht sich nicht darauf, weder sie sicher von den natürlichen zu unterscheiden, noch sie und so gleichsam den Himmel zu sich herabzuziehen; da er also mit ihnen unmittelbar nichts anzufangen weiss, so statuirt* er in diesem Falle keine Wunder, sondern, wenn er der Vorschrift der Vernunft Gehör gibt, so verfährt er so, als ob alle Sinnesänderung und Besserung lediglich von seiner eignen angewandten Bearbeitung abhinge. Aber dass man durch die Gabe, recht fest an Wunder theoretisch zu glauben, sie auch wohl gar selbst bewirken und so den Himmel bestürmen könne, geht zu weit aus den Schranken der Vernunft hinaus, um sich bei einem solchen sinnlosen Einfalle lange zu verweilen.**

*[1] Heisst so viel, als: er nimmt den Wunderglauben nicht in seine Maximen (weder der theoretischen noch praktischen Vernunft) auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten.

** Es ist eine gewöhnliche Ausflucht derjenigen, welche den Leichtgläubigen magische Künste vorgaukeln, oder sie solche wenigstens im Allgemeinen wollen glaubend machen, dass sie sich auf das Geständniss der Naturforscher von ihrer Unwissenheit berufen. Kennen wir doch nicht, sagen sie, die Ursache der Schwere, der magnetischen Kraft u. dgl. — Aber die Gesetze derselben erkennen wir doch mit hinreichender Ausführlichkeit, unter bestimmten Einschränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewisse Wirkungen geschehen; und das ist genug, sowohl für einen sichern Vernunftgebrauch dieser Kräfte, als auch zur Erklärung ihrer Erscheinungen, *secundum quid*, abwärts zum Gebrauch dieser Gesetze, um Erfahrungen darunter zu ordnen, wenngleich nicht *simpliciter*, und aufwärts, um selbst die Ursachen der nach diesen Gesetzen wirkenden Kräfte einzusehen. — Dadurch wird auch das innere Phänomen des menschlichen Verstandes begreiflich: warum sogenannte Naturwunder, d. i. genugsam beglaubigte, obwohl widersinnische Erscheinungen, oder sich hervorthuende unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgesetzen abweichende Beschaffenheiten der Dinge mit Begierde aufgefasst werden, und das Gemüth ermuntern, so lange, als sie dennoch für natürlich gehalten werden, da es hingegen durch die Ankündigung eines wahren Wunders niedergeschlagen wird.[2] Denn die ersteren eröffnen eine Aussicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Vernunft; sie machen nämlich Hoffnung, neue Naturgesetze zu entdecken; das zweite dagegen erregt Besorgniss, auch das Zutrauen zu den schon für bekannt angenommenen zu verlieren. Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungs-

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

[2] 1. Ausg. „werden, durch die Ankündigung ... Wunders aber dasselbe niedergeschlagen wird."

gesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt zu gar nichts Nutze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch in derselben, zu Befolgung seiner Pflicht; denn man weiss nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern, uns unwissend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer andern unerforschlichen Ursache zuschreiben solle. — Die, deren Urtheilskraft hierin so gestimmt ist, dass sie sich ohne Wunder nicht behelfen zu können meinen, glauben den Anstoss, den die Vernunft daran nimmt, dadurch zu mildern, dass sie annehmen, sie geschehen nur selten. Wollen sie damit sagen, dass dies schon im Begriff eines Wunders liegt, (weil, wenn eine solche Begebenheit gewöhnlich geschähe, sie für keine Wunder erklärt werden würde;) so kann man ihnen diese Sophisterei, (eine objective Frage, von dem, was die Sache ist, in eine subjective, was das Wort, durch welches wir sie anzeigen, bedeute, umzuändern,) allenfalls schenken, und wieder fragen, wie selten? in hundert Jahren etwa einmal, oder zwar vor Alters, jetzt aber gar nicht mehr? Hier ist nichts für uns aus der Kenntniss des Objects Bestimmbares, (denn das ist unserm eignen Geständnisse nach für uns überschwenglich,) sondern nur aus den nothwendigen Maximen des Gebrauchs unserer Vernunft: entweder sie als täglich, (obzwar unter dem Anscheine natürlicher Vorfälle versteckt,) oder niemals zuzulassen, und im letztern Falle sie weder unsern Vernunfterklärungen, noch den Massregeln unserer Handlungen zum Grunde zu legen; und da das Erstere sich mit der Vernunft gar nicht verträgt, so bleibt nichts übrig, als die letztere Maxime anzunehmen; denn nur Maxime der Beurtheilung, nicht theoretische Behauptung bleibt dieser Grundsatz immer. Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entscheidend aussprechen zu wollen: dass z. B. die höchst bewunderungswürdige Erhaltung der Species im Pflanzen- und Thierreiche, da jede neue Zeugung ihr Original mit aller innern Vollkommenheit des Mechanismus und, (wie im Pflanzenreiche,) selbst aller sonst so zärtlichen Farbenschönheit in jedem Frühjahre unvermindert wiederum darstellt, ohne dass die sonst so zerstörenden Kräfte der unorganischen Natur in böser Herbst- und Winter-Witterung jener ihrem Samen in diesem Punkte etwas anhaben können, dass, sage ich, dieses eine blose Folge nach Naturgesetzen sei, und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluss des Schöpfers dazu erfordert werde, einsehen zu wollen. — Aber es sind Erfahrungen; für uns sind sie also nichts Anderes, als Naturwirkungen, und sollen auch nie anders beurtheilt werden; denn das will die Bescheidenheit der Vernunft in ihren Ansprüchen; über diese Grenzen aber hinauszugehen, ist Vermessenheit und Unbescheidenheit in Ansprüchen; wiewohl man mehrentheils in der Behauptung der Wunder eine demüthigende sich selbst entäussernde Denkungsart zu beweisen vorgibt.

Der

philosophischen Religionslehre

drittes Stück.

Drittes Stück.

Der Sieg des guten Princips über das böse

und die

Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

Der Kampf, den ein jeder moralisch wohlgesinnter Mensch unter der Anführung des guten Princips gegen die Anfechtungen des bösen in diesem Leben bestehen muss, kann ihm, wie sehr er sich auch bemüht, doch keinen grössern Vortheil verschaffen, als die Befreiung von der Herrschaft des letztern. Dass er frei, dass er „der Knechtschaft unter dem Sündengesetz entschlagen wird, um der Gerechtigkeit zu leben", das ist der höchste Gewinn, den er erringen kann. Den Angriffen des letztern bleibt er nichtsdestoweniger noch immer ausgesetzt; und seine Freiheit, die beständig angefochten wird, zu behaupten, muss er forthin immer zum Kampfe gerüstet bleiben.

In diesem gefahrvollen Zustande ist der Mensch gleichwohl durch seine eigene Schuld; folglich ist er verbunden, soviel er vermag, wenigstens Kraft anzuwenden, um sich aus demselben herauszuarbeiten. Wie aber? das ist die Frage. — Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, dass sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniss oder Verbindung steht. Nicht durch die Anreize der erstern werden die eigentlich so zu benennenden Leidenschaften in ihm rege, welche so grosse Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten. Seine Bedürfnisse sind nur klein, und sein Gemüthszustand in Besorgung derselben gemässigt und ruhig.

Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, dass ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, dass diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben, und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen. Wenn nun keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zur Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung, als eine bestehende und sich immer ausbreitende, blos auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte; so würde dieses, soviel der einzelne Mensch auch gethan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unablässlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten. — Die Herrschaft des guten Princips, sofern Menschen dazu hinwirken können, ist also, soviel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschliessen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. — Denn so allein kann für das gute Princip über das Böse ein Sieg gehofft werden. Es ist von der moralischgesetzgebenden Vernunft ausser den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für Alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln, und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen.

Man kann eine Verbindung der Menschen unter blosen Tugendgesetzen nach Vorschrift dieser Idee eine e t h i s c h e, und sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine e t h i s c h b ü r g e r l i c h e (im Gegensatz der r e c h t l i c h b ü r g e r l i c h e n) Gesellschaft, oder ein e t h i s c h g e m e i n e s W e s e n nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen, und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen; (wie es denn auch, ohne dass das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte.) Aber jenes hat ein besonderes und ihm eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend), und daher auch

eine Form und Verfassung, die sich von der des letztern wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweier gemeinen Wesen überhaupt betrachtet, in Ansehung deren das erstere auch ein ethischer Staat, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips) genannt werden kann, wovon die Idee in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohlbegründete objective Realität hat, (als Pflicht sich zu einem solchen Staate zu einigen,) wenn es gleich subjectiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, dass sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschliessen würden.

Erste Abtheilung.

Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

I.

Von dem ethischen Naturzustande.

Ein rechtlichbürgerlicher (politischer) Zustand ist das Verhältniss der Menschen unter einander, sofern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Rechtsgesetzen, (die insgesammt Zwangsgesetze sind,) stehen. Ein ethischbürgerlicher Zustand ist der, da sie unter dergleichen zwangsfreien, d. i. blosen Tugendgesetzen vereinigt sind.

Sowie nun dem ersteren der rechtliche, (darum aber nicht immer rechtmässige,) d. i. der juridische Naturzustand entgegengesetzt wird, so wird von dem letzteren der ethische Naturzustand unterschieden. In beiden gibt ein Jeder sich selbst das Gesetz, und es ist kein äusseres, dem er sich sammt allen Andern unterworfen erkennte. In beiden ist ein Jeder sein eigener Richter, und es ist keine öffentliche machthabende Autorität da, die nach Gesetzen, was in vorkommenden Fällen eines Jeden Pflicht sei, rechtskräftig bestimme und jene in allgemeine Ausübung bringe.

In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politische Bürger, als solche, doch im ethischen Naturzustande, und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn dass jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch *(in adjecto)*; weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt. Wünschen kann es wohl jedes

politische gemeine Wesen, dass in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken. Wehe aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen. — Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugniss des letztern betrifft, völlig frei: ob er mit andern Mitbürgern überdem auch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle. Nur sofern ein ethisches gemeines Wesen doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen, und eine darauf sich gründende Verfassung enthalten muss, werden diejenigen, die sich freiwillig verbinden, in diesen Zustand zu treten, sich von der politischen Macht nicht, wie sie solche innerlich einrichten, oder nicht einrichten sollen, befehlen, aber wohl Einschränkungen gefallen lassen müssen, nämlich auf die Bedingung, dass darin nichts sei, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerstreite; wiewohl, wenn die erstere Verbindung ächter Art ist, das Letztere ohnedem nicht zu besorgen ist.

Uebrigens, weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen, und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen. Daher kann eine Menge in jener Absicht vereinigter Menschen noch nicht das ethische gemeine Wesen selbst, sondern nur eine besondere Gesellschaft heissen, die zur Einhelligkeit mit allen Menschen, (ja aller endlichen vernünftigen Wesen) hinstrebt, um ein absolutes ethisches Ganze zu errichten, wovon jede partiale Gesellschaft nur eine Vorstellung oder ein Schema ist, weil eine jede selbst wiederum im Verhältniss auf andere dieser Art als im ethischen Naturzustande, sammt allen Unvollkommenheiten desselben, befindlich vorgestellt werden kann; (wie es auch mit verschiedenen politischen Staaten, die in keiner Verbindung durch ein öffentliches Völkerrecht stehen, ebenso bewandt ist.)

II.

Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden.

Sowie der juridische Naturzustand ein Zustand des Krieges von Jedermann gegen Jedermann ist, so ist auch der ethische Naturzustand ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung[1] durch das Böse, welches in ihm und zugleich in jedem Andern angetroffen wird, die sich, (wie oben bemerkt worden,) einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben, und selbst bei dem guten Willen jedes Einzelnen, durch den Mangel eines sie vereinigenden Princips sich, gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen wären, durch ihre Misshelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten entfernen und einander in Gefahr bringen, seiner Herrschaft wiederum in die Hände zu fallen. Sowie nun ferner[2] der Zustand einer gesetzlosen äusseren (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgesetzen ein Zustand der Ungerechtigkeit und des Krieges von Jedermann gegen Jedermann ist, aus welchem der Mensch herausgehen soll, um in einen politischbürgerlichen zu treten;* so ist der ethische Naturzustand eine öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zustand der innern Sittenlosig-

* HOBBES' Satz: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes,* hat weiter keinen Fehler, als dass es heissen sollte: *est status belli etc.* Denn wenn man gleich nicht einräumt, dass zwischen Menschen, die nicht unter äussern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche Feindseligkeiten herrschen; so ist doch der Zustand derselben (*status juridicus*), d. i. das Verhältniss, in und durch welches sie der Rechte (des Erwerbs und der Erhaltung derselben) fähig sind, ein solcher Zustand, in welchem ein Jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen Andere recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von Andern hat, oder ihnen gibt, als Jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem Jedermann wider Jedermann beständig gerüstet sein muss. Der zweite Satz desselben: *exeundum esse e statu naturali,* ist eine Folge aus dem erstern; denn dieser Zustand ist eine continuirliche Läsion der Rechte aller Andern durch die Anmassung, in seiner eigenen Sache Richter zu sein, und andern Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als blos seine eigene Willkühr.

[1] 1. Ausg.: „Befehdung des guten Princips, das in jedem Menschen liegt, durch" u. s. w.

[2] „ferner" Zusatz der 2. Ausg.

keit, aus welchem der natürliche Mensch, so bald wie möglich, herauszukommen sich befleissigen soll.[1]

Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eignen Art nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objectiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts bestimmt. Weil aber das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu ebendemselben Zwecke, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann, die Idee aber von einem solchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen, eine von allen moralischen Gesetzen, (die das betreffen, wovon wir wissen, dass es in unserer Gewalt stehe,) ganz unterschiedene Idee ist, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe; so ist die P f l i c h t, der Art und dem Princip nach, von allen andern unterschieden. — Man wird schon zum voraus vermuthen, dass diese Pflicht der Voraussetzung einer andern Idee, nämlich der eines höhern moralischen Wesens bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden. Allein wir müssen allererst dem Leitfaden jenes sittlichen Bedürfnisses überhaupt nachgehen und sehen, worauf uns dieses führen werde.

III.

Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem V o l k e G o t t e s unter ethischen Gesetzen.

Wenn ein ethisches gemeines Wesen zu Stande kommen soll, so müssen alle Einzelne einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können. Sollte nun das zu gründende gemeine Wesen ein j u r i d i s c h e s sein; so würde die

[1] 1. Ausg.: „sich befleissigt.“

sich zu einem Ganzen vereinigende Menge selbst der Gesetzgeber (der Constitutionsgesetze) sein müssen, weil die Gesetzgebung von dem Princip ausgeht: die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann,* und wo also der allgemeine Wille einen gesetzlichen äusseren Zwang errichtet. Soll das gemeine Wesen aber ein ethisches sein, so kann das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden. Denn in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen, (welche etwas Innerliches ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann,) zu befördern, da im Gegentheil die letzteren, welches ein juridisches gemeines Wesen ausmachen würde, nur auf die Legalität der Handlungen, die in die Augen fällt, gestellt sind und nicht auf die (innere) Moralität, von der hier allein die Rede ist. Es muss also ein Anderer, als das Volk sein, der für ein ethisches gemeines Wesen als öffentlich gesetzgebend angegeben werden könnte. Gleichwohl können ethische Gesetze auch nicht als blos von dem Willen dieses Obern ursprünglich ausgehend, (als Statute, die etwa, ohne dass sein Befehl vorher ergangen, nicht verbindend sein würden,) gedacht werden, weil sie alsdann keine ethischen Gesetze, und die ihnen gemässe Pflicht nicht freie Tugend, sondern zwangsfähige Rechtspflicht sein würde. Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen** zugleich als seine Gebote

* Dieses ist das Princip alles äussern Rechts.

** Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die blose Willkühr eines menschlichen Gesetzgebers auferlegte Pflicht wäre, so ist es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen. Die statutarischen bürgerlichen Gesetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmässig sind, so ist die Beobachtung derselben zugleich göttliches Gebot. Der Satz: „man muss Gott mehr gehorchen, als den Menschen", bedeutet nur, dass, wenn die letzten etwas gebieten, was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht gehorcht werden darf und soll. Umgekehrt aber, wenn einem politisch bürgerlichen, an sich nicht unmoralischen Gesetze ein dafür gehaltenes göttliches statutarisches entgegengesetzt wird, so ist Grund da, das letztere für untergeschoben anzusehen, weil es einer klaren Pflicht widerstreitet, selbst aber, dass es wirklich auch göttliches Gebot sei, durch empirische Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine sonst bestehende Pflicht jenem zufolge übertreten zu dürfen.

vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muss, um auch das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen, und wie es in jedem gemeinen Wesen sein muss, Jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich.

Man könnte sich wohl auch ein Volk Gottes nach statutarischen Gesetzen denken, nach solchen nämlich, bei deren Befolgung es nicht auf die Moralität, sondern blos auf die Legalität der Handlungen ankömmt, welches ein juridisches gemeines Wesen sein würde, von welchem zwar Gott der Gesetzgeber, (mithin die Verfassung desselben Theokratie) sein würde, Menschen aber, als Priester, welche seine Befehle unmittelbar von ihm empfangen, eine aristokratische Regierung führten. Aber eine solche Verfassung, deren Existenz und Form gänzlich auf historischen Gründen beruht, ist nicht diejenige, welche die Aufgabe der reinen moralischgesetzgebenden Vernunft ausmacht, deren Auflösung wir hier allein zu bewirken haben; sie wird in der historischen Abtheilung als Anstalt nach politischbürgerlichen Gesetzen, deren Gesetzgeber, obgleich Gott, doch äusserlich ist, in Erwägung kommen, anstatt dass wir es hier nur mit einer solchen, deren Gesetzgebung blos innerlich ist, einer Republik unter Tugendgesetzen, d. i. mit einem Volke Gottes, „das fleissig wäre zu guten Werken", zu thun haben.

Einem solchen Volke Gottes kann man die Idee einer Rotte des bösen Princips entgegensetzen, als Vereinigung derer, die seines Theils sind, zur Ausbreitung des Bösen, welchem daran gelegen ist, jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen; wiewohl auch hier das die Tugendgesinnungen anfechtende Princip gleichfalls in uns selbst liegt, und nur bildlich als äussere Macht vorgestellt wird.

IV.

Die Idee eines Volks Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders, als in der Form einer Kirche auszuführen.

Die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist. Wie kann man aber erwarten, dass aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?

Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts unthätig zu sein, und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein Jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber (seiner moralischen Bestimmung nach) einer höhern Weisheit überlassen dürfe. Er muss vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, dass höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen.

Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist also: „dass das Reich Gottes komme, dass sein Wille auf Erden geschehe"; aber was haben sie nun zu veranstalten, damit dieses mit ihnen geschehe?

Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, welche, sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die unsichtbare Kirche heisst, (eine blose Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient.) Die sichtbare ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Sofern eine jede Gesellschaft unter öffentlichen Gesetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (in Verhältniss derer, die den Gesetzen derselben gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derselben halten,) bei sich führt, ist die zu jenem Ganzen (der Kirche) vereinigte Menge die Gemeinde, welche unter ihren Obern, (Lehrer

oder auch Seelenhirten genannt,) nur die Geschäfte des unsichtbaren Oberhaupts derselben verwalten, und in dieser Beziehung insgesammt Diener der Kirche heissen, sowie im politischen Gemeinwesen das sichtbare Oberhaupt sich selbst bisweilen den obersten Diener des Staats nennt, ob er zwar keinen einzigen Menschen, (gemeiniglich auch nicht einmal das Volksganze selbst) über sich erkennt. Die wahre (sichtbare) Kirche ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt. Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche sind folgende:

1. Die Allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben; wozu sie die Anlage in sich enthalten muss: dass nämlich, ob sie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen, (also keine Sectenspaltung.)
2. Die Beschaffenheit (Qualität) derselben; d. i. die Lauterkeit, die Vereinigung unter keinen andern, als moralischen Triebfedern. (Gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei.)
3. Das Verhältniss unter dem Princip der Freiheit, sowohl das innere Verhältniss ihrer Glieder unter einander, als auch das äussere der Kirche zur politischen Macht, beides in einem Freistaat, (also weder Hierarchie, noch Illuminatismus, eine Art von Demokratie, durch besondere Eingebungen, die nach Jedes seinem Kopfe von Andrer ihrer verschieden sein können.)
4. Die Modalität derselben, die Unveränderlichkeit ihrer Constitution nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit und Umständen abzuändernden, blos die Administration derselben betreffenden zufälligen Anordnungen, wozu sie doch auch die sichern Grundsätze schon in sich selbst (in der Idee ihres Zwecks) *a priori* enthalten muss. (Also unter ursprünglichen, einmal, gleich als durch ein Gesetzbuch, öffentlich zur Vorschrift gemachten Gesetzen, nicht willkührlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authenticität mangelt, zufällig, dem Widerspruche ausgesetzt und veränderlich sind.)

Ein ethisches gemeines Wesen also, als Kirche, d. i. als blose Repräsentantin eines Staats Gottes betrachtet, hat eigentlich keine ihren Grundsätzen nach der politischen ähnliche Verfassung. Diese ist in

ihm weder monarchisch (unter einem Papst oder Patriarchen), noch aristokratisch (unter Bischöfen und Prälaten), noch demokratisch (als sectirischer Illuminaten). Sie würde noch am besten mit der einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater verglichen werden können, sofern sein heiliger Sohn, der seinen Willen weiss und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandtschaft steht, die Stelle desselben darin vertritt, dass er seinen Willen diesen näher bekannt macht, welche daher in ihm den Vater ehren und so unter einander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten.

V.

Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am besten auf eine heilige Schrift gegründet.

Der reine Religionsglaube ist zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann; weil er ein bloser Vernunftglaube ist, der sich Jedermann zur Ueberzeugung mittheilen lässt, indessen dass ein blos auf Facta gegründeter historischer Glaube seinen Einfluss nicht weiter ausbreiten kann, als soweit die Nachrichten, in Beziehung auf das Vermögen, ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, nach Zeit- und Ortsumständen hingelangen können. Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, dass auf jenen reinen Glauben niemals soviel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.

Die Menschen, ihres Unvermögens in Erkenntniss sinnlicher Dinge sich bewusst, ob sie zwar jenem Glauben, (als welcher im Allgemeinen für sie überzeugend sein muss,) alle Ehre widerfahren lassen, sind doch nicht leicht zu überzeugen, dass die standhafte Beflissenheit zu einem moralischguten Lebenswandel alles sei, was Gott von Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu sein. Sie können sich ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgend einem Dienst denken, den sie Gott zu leisten haben; wo es nicht sowohl auf den innern moralischen Werth der Handlungen, als vielmehr darauf ankömmt, dass sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch wenigstens durch passiven Ge-

horsam, Gott zu gefallen.[1] Dass sie, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen (sich selbst und andere) erfüllen, eben dadurch auch göttliche Gebote ausrichten, mithin in allem ihrem Thun und Lassen, sofern es Beziehung auf Sittlichkeit hat, beständig im Dienste Gottes sind, und dass es auch schlechterdings unmöglich sei, Gott auf andere Weise näher zu dienen, (weil sie doch auf keine andern, als blos auf Weltwesen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluss haben können,) will ihnen nicht in den Kopf. Weil ein jeder grosser Herr der Welt ein besonderes Bedürfniss hat, von seinen Unterthanen geehrt und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen gepriesen zu werden, ohne welches er nicht soviel Folgsamkeit gegen seine Befehle, als er wohl nöthig hat, um sie beherrschen zu können, von ihnen erwarten kann, überdem auch der Mensch, so vernunftvoll er auch sein mag, an Ehrenbezeugungen doch immer ein unmittelbares Wohlgefallen findet; so behandelt man die Pflicht, sofern sie zugleich göttliches Gebot ist, als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menschen, und so entspringt der Begriff einer gottesdienstlichen, statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion.

Da alle Religion darin besteht, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen, so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemässes Verhalten darauf an, zu wissen: wie Gott verehrt (und gehorcht) sein wolle. — Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich blos statutarische, oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der letztern kann ein Jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewusstsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann. Der Begriff eines nach blosen reinmoralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens lässt uns, wie nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist. Wenn wir aber statutarische Gesetze desselben annehmen, und in unserer Befolgung derselben die Religion setzen, so ist die Kenntniss derselben nicht durch unsere eigene blose Vernunft, sondern nur durch Offenbarung

[1] 1. Ausg. „sein möchten, dadurch Gott zu gefallen."

möglich, welche, sie mag nun jedem Einzelnen ingeheim oder öffentlich gegeben werden, um durch Tradition oder Schrift unter Menschen fortgepflanzt zu werden, ein historischer, nicht ein reiner Vernunftglaube sein würde. — Es mögen nun aber auch statutarische göttliche Gesetze, (die sich nicht von selbst als verpflichtend, sondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für solche erkennen lassen,) angenommen werden; so ist doch die reine moralische Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht, und wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann.

Wenn also die Frage: wie Gott verehrt sein wolle, für jeden Menschen, blos als Mensch betrachtet, allgemeingültig beantwortet werden soll, so ist kein Bedenken hierüber, dass die Gesetzgebung seines Willens nicht sollte blos moralisch sein; denn die statutarische, (welche eine Offenbarung voraussetzt,) kann nur als zufällig und als eine solche, die nicht an jeden Menschen gekommen ist, oder kommen kann, mithin nicht als den Menschen überhaupt verbindend betrachtet werden. Also: „nicht, die da sagen: Herr, Herr! sondern die den Willen Gottes thun“; mithin die nicht durch Hochpreisung desselben (oder seines Gesandten, als eines Wesens von göttlicher Abkunft,) nach geoffenbarten Begriffen, die nicht jeder Mensch haben kann, sondern durch den guten Lebenswandel, in Ansehung dessen Jeder seinen Willen weiss, ihm wohlgefällig zu werden suchen, werden diejenigen sein, die ihm die wahre Verehrung, die er verlangt, leisten.

Wenn wir uns aber nicht blos als Menschen, sondern auch als Bürger in einem göttlichen Staate auf Erden zu betragen, und auf die Existenz einer solchen Verbindung unter dem Namen einer Kirche zu wirken uns verpflichtet halten, so scheint die Frage: wie Gott in einer Kirche (als einer Gemeinde Gottes) verehrt sein wolle, nicht durch blose Vernunft beantwortlich zu sein, sondern einer statutarischen, uns nur durch Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung, mithin eines historischen Glaubens, welchen man im Gegensatz mit dem reinen Religionsglauben den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen. Denn bei dem erstern kömmt es blos auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nämlich die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Pflichten, als seiner Gebote, an; eine Kirche aber als Vereinigung vieler Menschen unter solchen Gesinnungen zu einem

moralischen gemeinen Wesen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form, die an sich zufällig und mannigfaltig ist, mithin ohne göttliche statutarische Gesetze nicht als Pflicht erkannt werden kann. Aber diese Form zu bestimmen, darf darum nicht sofort als ein Geschäft des göttlichen Gesetzgebers angesehen werden, vielmehr kann man mit Grunde annehmen, der göttliche Wille sei: dass wir die Vernunftidee eines solchen gemeinen Wesens selbst ausführen, und ob die Menschen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg versucht haben möchten, sie dennoch nicht aufhören sollen, nöthigenfalls durch neue Versuche, welche die Fehler der vorigen bestmöglichst vermeiden, diesem Zwecke nachzustreben; indem dieses Geschäft, welches zugleich für sie Pflicht ist, gänzlich ihnen selbst überlassen ist. Man hat also nicht Ursache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Gesetze geradezu für göttliche, statutarische zu halten, vielmehr ist es Vermessenheit, sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letztern zu bessern, oder wohl gar Usurpation höheren Ansehens,[1] um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen; wobei es aber doch ebensowohl Eigendünkel sein würde, schlechtweg zu leugnen, dass die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung sein könne, wenn sie, so viel wir einsehen, mit der moralischen Religion in der grössten Einstimmung ist, und noch dazukommt, dass, wie sie ohne die gehörig vorbereiteten[2] Fortschritte des Publicums in Religionsbegriffen auf einmal habe erscheinen können, nicht wohl eingesehen werden kann. In der Zweifelhaftigkeit dieser Aufgabe nun, ob Gott oder die Menschen selbst eine Kirche gründen sollen, beweist sich der Hang der letztern zu einer gottesdienstlichen Religion *(cultus)*, und weil diese auf willkührlichen Vorschriften beruht, zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze, unter der Voraussetzung, dass über dem besten Lebenswandel, (den der Mensch nach Vorschrift der rein moralischen Religion immer einschlagen mag,) doch noch eine durch Vernunft nicht erkennbare, sondern eine der Offenbarung bedürftige göttliche Gesetzgebung hinzukommen müsse; womit es unmittelbar auf Verehrung des höchsten Wesens (nicht ver-

[1] 1. Ausg. „oder wohl gar ein usurpirtes Ansehen"

[2] 1. Ausg. „ohne die gewöhnlichen vorbereitenden"

mittelst der durch Vernunft uns schon vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote) angesehen ist. Hiedurch geschieht es nun, dass Menschen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Ansehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion niemals für an sich nothwendig halten werden; sondern nur um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze, und Beobachtung der zur Form der Kirche, (die doch selbst blos Mittel ist,) gehörigen Vorschriften, wie sie sagen, ihrem Gott zu dienen; obgleich alle diese Observanzen im Grunde moralischindifferente Handlungen sind, eben darum aber, weil sie blos um seinetwillen geschehen sollen, für ihm desto gefälliger gehalten werden. Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen, natürlicher Weise* vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude) waren eher, als Kirchen (Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen,) Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geistliche (Lehrer der rein moralischen Religion) und sind es mehrentheils auch noch im Range und Werthe, den ihnen die grosse Menge zugesteht.

Wenn es nun also einmal nicht zu ändern steht, dass nicht ein statutarischer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben, als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des letztern beigegeben werde, so muss man auch eingestehen, dass die unveränderliche Aufbehaltung desselben, die allgemeine einförmige Ausbreitung, und selbst die Achtung für die in ihm angenommene Offenbarung schwerlich durch Tradition, sondern nur durch Schrift, die selbst wiederum als Offenbarung für Zeitgenossen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung sein muss, hinreichend gesorgt werden kann; denn das fördert das Bedürfniss der Menschen, um ihrer gottesdienstlichen Pflicht gewiss zu sein. Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen (und gerade bei diesen am meisten), die es nicht lesen, wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die grösste Achtung, und alles Vernünfteln verschlägt nichts wider den alle Einwürfe niederschlagenden Machtspruch: da steht's geschrieben. Daher heissen auch die Stellen desselben,

*[1] Moralischer Weise sollte es umgekehrt zugehen.

[1] Zusatz der 2. Ausg.

die einen Glaubenspunkt darlegen sollen, schlechthin Sprüche. Die bestimmten Ausleger einer solchen Schrift sind eben durch dieses ihr Geschäft selbst gleichsam geweihte Personen, und die Geschichte beweist, dass kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können; indessen dass der, so sich auf Tradition und alte öffentliche Observanzen gründete, in der Zerrüttung des Staats zugleich seinen Untergang fand. Glücklich!* wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introduction) in die beste Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, sowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber, als wegen der Schwierigkeit, sich den Ursprung einer solchen durch dasselbe vorgegangenen Erleuchtung des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen, das Ansehen, gleich einer Offenbarung behaupten kann.

Nun noch Einiges, was diesem Begriffe eines Offenbarungsglaubens anhängt.

Es ist nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben. — Man kann hinzusetzen, dass in den mancherlei sich, der Verschiedenheit ihrer Glaubensarten wegen, von einander absondernden Kirchen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein kann.

Es ist daher schicklicher, (wie es auch wirklich mehr im Gebrauche ist), zu sagen: dieser Mensch ist von diesem oder jenem (jüdischen, muhammedanischen, christlichen, katholischen, Lutherischen) Glauben, als: er ist von dieser oder jener Religion. Der letztere Ausdruck sollte billig nicht einmal in der Anrede an das grosse Publicum (in Katechismen und Predigten) gebraucht werden; denn er ist diesen zu gelehrt und unverständlich; wie denn auch die neueren Sprachen für ihn kein gleichbedeutendes Wort liefern. Der gemeine Mann versteht darunter jeder-

* Ein Ausdruck für alles Gewünschte, oder Wünschenswerthe, was wir doch weder voraussehen, noch durch unsere Bestrebung nach Erfahrungsgesetzen herbeiführen können; von dem wir also, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen andern, als eine gütige Vorsehung anführen können.

zeit seinen Kirchenglauben, der ihm in die Sinne fällt, anstatt dass Religion innerlich verborgen ist und auf moralische Gesinnungen ankömmt. Man thut den Meisten zu viel Ehre an, von ihnen zu sagen: sie bekennen sich zu dieser oder jener Religion; denn sie kennen und verlangen keine; der statutarische Kirchenglaube ist alles, was sie unter diesem Worte verstehen. Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten, welche die Welt so oft erschüttert und mit Blut bespritzt haben, nie etwas Anderes, als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen, und der Unterdrückte klagte nicht eigentlich darüber, dass man ihn hinderte, seiner Religion anzuhängen, (denn das kann keine äussere Gewalt,) sondern dass man ihm seinen Kirchenglauben öffentlich zu befolgen nicht erlaubte.

Wenn nun eine Kirche sich selbst, wie gewöhnlich geschieht, für die einige allgemeine ausgibt, (ob sie zwar auf einen besondern Offenbarungsglauben gegründet ist, der als historisch nimmermehr von Jedermann gefordert werden kann,) so wird der, welcher ihren (besondern) Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt und von ganzem Herzen gehasst; der nur zum Theil (im Nichtwesentlichen) davon abweicht, ein Irrgläubiger, und wenigstens als ansteckend vermieden. Bekennt er sich endlich zwar zu derselben Kirche, weicht aber doch im Wesentlichen des Glaubens derselben, (was man nämlich dazu macht,) von ihr ab, so heisst er, vornehmlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet, ein Ketzer,* und wird, so wie ein Aufrührer, noch für strafbarer gehalten, als ein äusserer Feind, und von der Kirche durch einen Bannfluch, (dergleichen die Römer über den aussprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging,) ausgestossen und allen Höllengöttern übergeben. Die angemasste alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer oder Häupter einer Kirche im Punkte des Kirchenglaubens heisst Orthodoxie, welche man wohl in despotische (brutale) und liberale Orthodoxie eintheilen könnte. — Wenn eine

* Die Mongolen nennen Tibet (nach Georgii *Alphab. Tibet. pag.* 11) Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuserbewohner, um diese von sich, als in Wüsten unter Zelten lebenden Nomaden zu unterscheiden, woraus der Name der Chadzaren, und aus diesem der der Ketzer entsprungen ist; weil jene dem tibetanischen Glauben (der Lama's), der mit dem Manichäismus übereinstimmt, vielleicht auch wohl von daher seinen Ursprung nimmt, anhänglich waren und ihn bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten; daher auch eine geraume Zeit hindurch die Namen *Haeretici* und *Manichaei* als gleichbedeutend im Gebrauch waren.

Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgibt, eine katholische, diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche Anderer verwahrt, (ob sie gleich diese öfters selbst gerne ausüben möchte, wenn sie könnte,) eine protestantische Kirche genannt werden soll, so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken, und dagegen noch mehrere anstössige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die erste von Männern einer sich erweiternden Denkungsart, (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist,) gegen welche die letzteren mit ihrer eingeschränkten gar sehr, doch keinesweges zu ihrem Vortheil abstechen.

VI.

Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.

Wir haben angemerkt, dass, obzwar eine Kirche das wichtigste Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmässigen Anspruchs auf Allgemeinheit entbehrt, wenn sie sich auf einen Offenbarungsglauben, der als historischer, (obwohl durch Schrift weit ausgebreiteter, und der spätesten Nachkommenschaft zugesicherter) Glaube, doch keiner allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig ist, gründet, dennoch wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung u. dgl. zu verlangen, (worauf man bei der Absicht, einen Glauben allgemein zu introduciren, wirklich auch Rücksicht nehmen muss,) irgend ein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich schon vor sich findet, müsse benutzt werden.

Um aber nun mit einem solchen empirischen Glauben, den uns dem Ansehen nach ein Ungefähr in die Hände gespielt hat, die Grundlage eines moralischen Glaubens zu vereinigen, (er sei nun Zweck nur oder Hülfsmittel,) dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfordert, d. i. durchgängige Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote, (was das Wesentliche aller Religion ausmacht,) hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in An-

sehung des Textes (der Offenbarung) oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muss sie, wenn es nur möglich ist, dass dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt.* — Man wird auch finden, dass es mit allen alten und neuern zum Theil in heiligen Büchern abgefassten Glaubensarten jederzeit so ist gehalten worden, und dass vernünftige wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselbe, ihrem wesentlichen Inhalte nach, nachgerade mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung brachten. Die Moralphilosophen unter den Griechen und nachher den Römern machten es nachgerade mit ihrer fabelhaften Götterlehre ebenso. Sie wussten den gröbsten Polytheismus doch zuletzt als blose symbolische Vorstellung der Eigenschaften des einigen göttlichen Wesens auszudeüten, und den mancherlei lasterhaften Handlungen, oder auch wilden, aber doch schönen Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn

*[1] Um dieses an einem Beispiel zu zeigen, nehme man Psalm LIX, v. 11—16, wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entsetzen weit geht, angetroffen wird. MICHAELIS (Moral 2ter Theil S. 202) billigt dieses Gebet und setzt hinzu: „die Psalmen sind inspirirt; wird in diesen um eine Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht sein und wir sollen keine heiligere Moral haben, als die Bibel.“ Ich halte mich hier an den letzteren Ausdruck und frage, ob die Moral nach der Bibel, oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse? — Ohne nun einmal auf die Stelle des N. T.: „zu den Alten wurde gesagt u. s. w.; ich aber sage euch: liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen u. s. w.“ Rücksicht zu nehmen, wie diese, die auch inspirirt ist, mit jener zusammen bestehen könne, werde ich versuchen, sie entweder meinen für sich bestehenden sittlichen Grundsätzen anzupassen, (dass etwa hier nicht leibliche, sondern unter dem Symbol derselben, die uns weit verderblicheren unsichtbaren Feinde, nämlich böse Neigungen, verstanden werden, die wir wünschen müssen völlig unter den Fuss zu bringen,) oder will dieses nicht angehen, so werde ich lieber annehmen, dass diese Stelle gar nicht im moralischen Sinn, sondern nach dem Verhältniss, in welchem sich die Juden zu Gott, als ihrem politischen Regenten, betrachteten, zu verstehen sei, so wie auch eine andere Stelle der Bibel, da es heisst: „die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr!“ die man gemeiniglich als moralische Warnung vor Selbstrache auslegt, ob sie gleich wahrscheinlich nur das in jedem Staat geltende Gesetz andeutet, Genugthuung wegen Beleidigungen im Gerichtshofe des Oberhauptes nachzusuchen; wo die Rachsucht des Klägers gar nicht für gebilligt angesehen werden darf, wenn der Richter ihm verstattet, auf noch so harte Strafe, als er will, anzutragen.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

unterzulegen, der einen Volksglauben, (welchen zu vertilgen nicht einmal rathsam gewesen wäre, weil daraus vielleicht ein dem Staat noch gefährlicherer Atheismus hätte entstehen können,) einer allen Menschen verständlichen und allein erspriesslichen moralischen Lehre nahe brachte. Das spätere Judenthum und selbst das Christenthum besteht aus solchen zum Theil sehr gezwungenen Deutungen, aber beides zu ungezweifelt guten und für alle Menschen nothwendigen Zwecken. Die Muhammedaner wissen, (wie Reland zeigt,) der Beschreibung ihres, aller Sinnlichkeit geweihten Paradieses sehr gut einen geistigen Sinn unterzulegen, und eben das thun die Indier mit der Auslegung ihres Vedas, wenigstens für den aufgeklärteren Theil ihres Volks. — Dass sich dies aber thun lässt, ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn des Volksglaubens sehr zu verstossen, kommt daher: weil lange vor diesem letztern die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Aeusserungen blos auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgingen, und zu diesem Behuf selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlassten, hiedurch aber auch etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprungs selbst in diese Dichtungen, obzwar unvorsätzlich, gelegt haben. Auch kann man dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, vorausgesetzt, dass man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, sei von ihnen auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses dahingestellt sein lässt, und nur die Möglichkeit, die Verfasser derselben so zu verstehen, annimmt. Denn selbst das Lesen dieser heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will. — (Der Geschichtsglaube ist „todt an ihm selber,“ d. i. für sich, als Bekenntniss betrachtet, enthält er nichts, was einen moralischen Werth für uns hätte.)

Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben, als einer solchen, sein: „alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w.“ und da das Letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Princip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist „der Geist Gottes, der

uns in alle Wahrheit leitet.“ Dieser aber ist derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundsätzen zu Handlungen belebt, und er bezieht alles was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion ist. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muss von dem Princip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und „man kann das ewige Leben darin nur finden, sofern sie von diesem Princip zeuget.“

Diesem Schriftausleger ist nun noch ein anderer beigesellt, aber untergeordnet, nämlich der Schriftgelehrte. Das Ansehen der Schrift, als des würdigsten, und jetzt in dem aufgeklärtesten Welttheile einzigen Instruments der Vereinigung aller Menschen in eine Kirche, macht den Kirchenglauben aus, der als Volksglaube nicht vernachlässigt werden kann, weil dem Volke keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu sein scheint, die auf blose Vernunft gegründet ist, und es göttliche Offenbarung, mithin auch eine historische Beglaubigung ihres Ansehens durch die Deduction ihres Ursprungs fordert. Weil nun menschliche Kunst und Weisheit nicht bis zum Himmel hinaufsteigen kann, um das Creditiv der Sendung des ersten Lehrers selbst nachzusehen, sondern sich mit den Merkmalen, die, ausser dem Inhalt, noch von der Art, wie ein solcher Glaube introducirt worden, hergenommen werden können, d. i. mit menschlichen Nachrichten begnügen muss, die nachgerade in sehr alten Zeiten und jetzt todten Sprachen aufgesucht werden müssen, um sie nach ihrer historischen Glaubhaftigkeit zu würdigen; so wird Schriftgelehrsamkeit erfordert werden, um eine auf heilige Schrift gegründete Kirche, nicht eine Religion, (denn die muss, um allgemein zu sein, jederzeit auf blose Vernunft gegründet sein,) im Ansehen zu erhalten; wenn diese gleich nichts mehr ausmacht, als dass jener ihr Ursprung nichts in sich enthält, was die Annahme derselben als unmittelbarer göttlichen Offenbarung unmöglich machte; welches hinreichend sein würde, um diejenigen, welche in dieser Idee besondere Stärkung ihres moralischen Glaubens zu finden meinen, und sie daher gerne annehmen, daran nicht zu hindern. — Aber nicht blos die Beurkundung, sondern auch die Auslegung der heiligen Schrift bedarf aus derselben Ursache Gelehrsamkeit. Denn wie will der Ungelehrte, der sie nur in Uebersetzungen lesen kann, von dem Sinne derselben gewiss sein? daher der Ausleger, welcher auch die Grundsprache inne hat,

doch noch ausgebreitete historische Kenntniss und Kritik besitzen muss, um aus dem Zustande, den Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständniss geöffnet werden kann.

Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde. Es fällt in die Augen, dass diese an öffentlichem Gebrauche ihrer Einsichten und Entdeckungen in diesem Felde vom weltlichen Arm schlechterdings nicht können gehindert und an gewisse Glaubenssätze gebunden werden; weil sonst Laien die Kleriker nöthigen würden, in ihre Meinung einzutreten, die jene doch nur von dieser ihrer Belehrung her haben. Wenn der Staat nur dafür sorgt, dass es nicht an gelehrten und ihrer Moralität nach im guten Rufe stehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenwesens verwalten, deren Gewissen er diese Besorgung anvertraut, so hat er alles gethan, was seine Pflicht und Befugniss mit sich bringen. Diese selbst aber in die Schule zu führen und sich mit ihren Streitigkeiten zu befassen, (die, wenn sie nur nicht von Kanzeln geführt werden, das Kirchenpublicum im völligen Frieden lassen,) ist eine Zumuthung, die das Publicum an den Gesetzgeber nicht ohne Unbescheidenheit thun kann, weil sie unter seiner Würde ist.[1]

Aber es tritt noch ein dritter Prätendent zum Amte eines Auslegers auf, welcher weder Vernunft, noch Gelehrsamkeit, sondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Ursprung zu erkennen. Nun kann man freilich nicht in Abrede ziehen, dass, „wer ihrer Lehre folgt, und das thut, was sie vorschreibt, allerdings finden wird, dass sie von Gott sei,“ und dass selbst der Antrieb zu guten Handlungen und zur Rechtschaffenheit im Lebenswandel, den der Mensch, der sie liest oder ihren Vortrag hört, fühlen muss, ihn von der Göttlichkeit derselben überführen müsse; weil er nichts Anderes, als die Wirkung von dem den Menschen mit inniglicher Achtung erfüllenden moralischen Gesetze ist, welches darum auch als göttliches Gebot angesehen zu werden verdient. Aber so wenig, wie aus irgend einem Gefühl Erkenntniss der Gesetze, und dass diese moralisch sind, eben so wenig und noch weniger kann durch ein Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einflusses gefolgert und ausgemittelt werden; weil zu derselben Wirkung mehr, als eine

[1] „weil sie unter seiner Würde ist“. Zusatz der 2. Ausg.

Ursache stattfinden kann, in diesem Falle aber die blose Moralität des Gesetzes (und der Lehre), durch die Vernunft erkannt, die Ursache derselben ist, und selbst in dem Falle der blosen Möglichkeit dieses Ursprungs es Pflicht ist, ihm die letztere Deutung zu geben, wenn man nicht aller Schwärmerei Thür und Thor öffnen, und nicht selbst das unzweideutige moralische Gefühl durch die Verwandtschaft mit jedem andern phantastischen um seine Würde bringen will. — Gefühl, wenn das Gesetz, woraus, oder auch, wornach es erfolgt, vorher bekannt ist, hat Jeder nur für sich, und kann es Andern nicht zumuthen, also auch nicht als einen Probierstein der Aechtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subject in Ansehung seiner Lust oder Unlust afficirt wird, worauf gar keine Erkenntniss gegründet werden kann. —

Es gibt also keine Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, und keinen andern Ausleger desselben, als reine Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit, (welche das Historische derselben angeht,) von welchen der erstere allein authentisch und für alle Welt gültig, der zweite aber nur doctrinal ist, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes sich beständig erhaltendes System zu verwandeln. Was aber diesen betrifft, so ist es nicht zu ändern, dass der historische Glaube nicht endlich ein bloser Glaube an Schriftgelehrte und ihre Einsicht werde; welches freilich der menschlichen Natur nicht sonderlich zur Ehre gereicht, aber doch durch die öffentliche Denkfreiheit wiederum gut gemacht wird, dazu diese deshalb um desto mehr berechtigt ist, weil nur dadurch, dass Gelehrte ihre Auslegungen Jedermanns Prüfung aussetzen, selbst aber auch zugleich für bessere Einsicht immer offen und empfänglich bleiben, sie auf das Zutrauen des gemeinen Wesens zu ihren Entscheidungen rechnen können.

VII.

Der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reichs Gottes.

Das Kennzeichen der wahren Kirche ist ihre Allgemeinheit; hievon aber ist wiederum das Merkmal ihre Nothwendigkeit und ihre

nur auf eine einzige Art mögliche Bestimmbarkeit. Nun hat der historische Glaube, (der auf Offenbarung, als Erfahrung, gegründet ist,) nur particuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geschichte gelangt ist, worauf er beruht, und enthält, wie alle Erfahrungserkenntniss, nicht das Bewusstsein, dass der geglaubte Gegenstand so und nicht anders sein müsse, sondern nur, dass er so sei, in sich; mithin enthält er zugleich das Bewusstsein seiner Zufälligkeit. Also kann er zwar zum Kirchenglauben, (deren es mehrere geben kann,) zulangen, aber nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. — Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäss) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewusstsein, dass er blos ein solches sei, und dieser, als Kirchenglaube, ein Princip bei sich führt, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, so kann eine solche Kirche immer die wahre heissen; da aber über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die streitende Kirche genennet werden; doch mit der Aussicht, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende, triumphirende auszuschlagen! Man nennt den Glauben jedes Einzelnen, der die moralische Empfänglichkeit (Würdigkeit) mit sich führt, ewig glückselig zu sein, den seligmachenden Glauben. Dieser kann also auch nur ein einziger sein, und bei aller Verschiedenheit des Kirchenglaubens doch in Jedem angetroffen werden, in welchem er, sich auf sein Ziel, den reinen Religionsglauben, beziehend, praktisch ist. Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist dagegen ein Frohn- und Lohnglaube *(fides mercenaria, servilis)*, und kann nicht für den seligmachenden angesehen werden, weil er nicht moralisch ist. Denn dieser muss ein freier, auf lauter Herzensgesinnungen gegründeter *(fides ingenua)* Glaube sein. Der erstere wähnt durch Handlungen (des *cultus)*, welche (obzwar mühsam) doch für sich keinen moralischen Werth haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenöthigte Handlungen sind, die auch ein böser Mensch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anstatt dass der letztere dazu eine moralisch gute Gesinnung als nothwendig voraussetzt.

Der seligmachende Glaube enthält zwei Bedingungen seiner Hoffnung der Seligkeit; die eine in Ansehung dessen, was er selbst nicht thun kann, nämlich seine geschehenen Handlungen rechtlich (vor einem

göttlichen Richter) ungeschehen zu machen, die andere in Ansehung dessen, was er selbst thun kann und soll, nämlich in einem neuen seiner Pflicht gemässen Leben zu wandeln. Der erstere Glaube ist der an eine Genugthuung, (Bezahlung für seine Schuld, Erlösung, Versöhnung mit Gott,) der zweite ist der Glaube, in einem ferner zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden zu können. — Beide Bedingungen machen nur einen Glauben aus und gehören nothwendig zusammen. Man kann aber die Nothwendigkeit einer Verbindung nicht anders einsehen, als wenn man annimmt, es lasse sich eine von der andern ableiten, also, dass entweder der Glaube an die Lossprechung von der auf uns liegenden Schuld den guten Lebenswandel, oder dass die wahrhafte und thätige Gesinnung eines jederzeit zu führenden guten Lebenswandels den Glauben an jene Lossprechung, nach dem Gesetze moralisch wirkender Ursachen, hervorbringe.

Hier zeigt sich nun eine merkwürdige Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst, deren Auflösung, oder, wenn diese nicht möglich sein sollte, wenigstens Beilegung es allein ausmachen kann, ob ein historischer (Kirchen-) Glaube jederzeit, als wesentliches Stück des seligmachenden, über den reinen Religionsglauben hinzukommen müsse, oder ob er als bloses Leitmittel endlich, wie ferne diese Zukunft auch sei, in den reinen Religionsglauben übergehen könne.

1. Vorausgesetzt: dass für die Sünden des Menschen eine Genugthuung geschehen sei, so ist zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder sie gern auf sich beziehen möchte, und wenn es blos aufs G l a u b e n ankömmt, (welches soviel, als Erklärung bedeutet, er wolle, sie sollte auch für ihn geschehen sein,) deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiss, im Ernst glauben könne, er habe nur nöthig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugthuung zu glauben und sie, (wie die Juristen sagen,) *utiliter* anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen, und zwar dermassen (mit der Wurzel sogar), dass auch fürs Künftige ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht die mindeste Mühe gegeben hat, von diesem Glauben und der Acceptation der angebotenen Wohlthat die unausbleibliche Folge sein werde. Diesen Glauben kann kein überlegender Mensch, so sehr auch die Selbstliebe öfters den blosen Wunsch eines Gutes, wozu man nichts thut oder thun kann, in Hoffnung verwandelt, als werde sein Gegenstand durch die blose Sehnsucht gelockt von selbst kommen, in sich zuwege bringen.

Man kann dieses sich nicht anders möglich denken, als dass der Mensch sich diesen Glauben selbst als ihm himmlisch eingegeben, und so als etwas, worüber er seiner Vernunft weiter keine Rechenschaft zu geben nöthig hat, betrachte. Wenn er dies nicht kann, oder noch zu aufrichtig ist, ein solches Vertrauen als bloses Einschmeichelungsmittel in sich zu erkünsteln, so wird er, bei aller Achtung für eine solche überschwengliche Genugthuung, bei allem Wunsche, dass eine solche auch für ihn offen stehen möge, doch nicht umhin können, sie nur als bedingt anzusehen, nämlich dass sein, so viel in seinem Vermögen ist, gebesserter Lebenswandel vorhergehen müsse, um auch nur den mindesten Grund zur Hoffnung zu geben, ein solches höheres Verdienst könne ihm zu Gute kommen. — Wenn also das historische Erkenntniss von dem letztern zum Kirchenglauben, der erstere aber als Bedingung zum reinen moralischen Glauben gehört, so wird dieser vor jenem vorhergehen müssen.

2. Wenn aber der Mensch von Natur verderbt ist, wie kann er glauben, aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen Menschen zu machen wenn er, sich der Vergehungen, deren er sich bisher schuldig gemacht hat, bewusst, noch unter der Macht des bösen Princips steht und in sich kein hinreichendes Vermögen antrifft, es künftighin besser zu machen? Wenn er nicht die Gerechtigkeit, die er selbst wider sich erregt hat, durch fremde Genugthuung als versöhnt, sich selbst aber durch diesen Glauben gleichsam als neugeboren ansehen und so allererst einen neuen Lebenswandel antreten kann, der alsdann die Folge von dem mit ihm vereinigten guten Princip sein würde, worauf will er seine Hoffnung, ein Gott gefälliger Mensch zu werden, gründen?[1] — Also muss der Glaube an ein Verdienst, das nicht das seinige ist und wodurch er mit Gott versöhnt wird, vor aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerstreitet. Dieser Streit kann nicht durch Einsicht in die Causalbestimmung der Freiheit des menschlichen Wesens, d. i. der Ursachen, welche machen, dass ein Mensch gut oder böse wird, also nicht theoretisch ausgeglichen werden; denn diese Frage übersteigt das ganze Speculationsvermögen unserer Vernunft. Aber fürs Praktische, wo nämlich nicht gefragt wird, was physisch, sondern was moralisch für den Gebrauch unserer freien Willkühr das Erste sei, wovon wir nämlich den Anfang machen sollen,

[1] „worauf will er . . . gründen?“ Zusatz der 2. Ausg.

ob vom Glauben an das, was Gott unsertwegen gethan hat, oder von dem, was wir thun sollen, um dessen, (es mag auch bestehen, worin es wolle,) würdig zu werden, ist kein Bedenken, für das Letztere zu entscheiden.

Denn die Annehmung des ersten Requisits zur Seligmachung, nämlich des Glaubens an eine stellvertretende Genugthuung, ist allenfalls blos für den theoretischen Begriff nothwendig; wir können die Entsündigung uns nicht anders begreiflich machen. Dagegen ist die Nothwendigkeit des zweiten Princips praktisch und zwar rein moralisch: wir können sicher nicht anders hoffen, der Zueignung selbst eines fremden genugthuenden Verdienstes und so der Seligkeit theilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unsere Bestrebung in Befolgung jeder Menschenpflicht qualificiren, welche letztere die Wirkung unserer eigenen Bearbeitung, und nicht wiederum ein fremder Einfluss sein muss, dabei wir passiv sind. Denn da das letztere Gebot unbedingt ist, so ist es auch nothwendig, dass der Mensch es seinem Glauben als Maxime unterlege, dass er nämlich von der Besserung des Lebens anfange, als der obersten Bedingung, unter der allein ein seligmachender Glaube stattfinden kann.

Der Kirchenglaube, als ein historischer, fängt mit Recht von dem erstern an; da er aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält, (in welchem der eigentliche Zweck liegt,) so muss das, was in diesem als einem praktischen die Bedingung ist, nämlich die Maxime des Thuns, den Anfang machen, und die des Wissens oder theoretischen Glaubens nur die Befestigung und Vollendung der erstern bewirken.

Hiebei kann noch angemerkt werden, dass nach dem ersten Princip der Glaube, (nämlich der an eine stellvertretende Genugthuung) dem Menschen zur Pflicht, dagegen der Glaube des guten Lebenswandels, als durch höheren Einfluss gewirkt, ihm zur Gnade angerechnet werden würde. — Nach dem zweiten Princip aber ist es umgekehrt. Denn nach diesem ist der gute Lebenswandel, als oberste Bedingung der Gnade, unbedingte Pflicht, dagegen die höhere Genugthuung eine blose Gnadensache. — Dem erstern wirft man (oft nicht mit Unrecht) den gottesdienstlichen Aberglauben vor, der einen sträflichen Lebenswandel doch mit der Religion zu vereinigen weiss; dem zweiten den naturalistischen Unglauben, welcher mit einem sonst vielleicht auch wohl exemplarischen Lebenswandel Gleichgültigkeit oder wohl gar Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung verbindet. — Das wäre aber den Knoten

(durch eine praktische Maxime) zerhauen, anstatt ihn (theoretisch) aufzulösen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt ist. — Zu Befriedigung des letzteren Ansinnens kann indessen Folgendes dienen. — Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) an sich selbst ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und also einerlei, ob ich von ihm, als rationalem Glauben, oder vom Princip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen ist der Glaube an ebendasselbe Urbild in der Erscheinung (an den Gottmenschen), als empirischer (historischer) Glaube, nicht einerlei mit dem Princip des guten Lebenswandels, (welches ganz rational sein muss,) und es wäre ganz etwas Anderes, von einem solchen* anfangen und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen. Sofern wäre also ein Widerstreit zwischen den obigen zwei Sätzen. Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letztern unterlegen, (weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen lässt, er jenem gemäss befunden wird,) eigentlich das Object des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. — Also sind hier nicht zwei an sich verschiedene Principien, von deren einem oder dem andern anzufangen, entgegengesetzte Wege einzuschlagen wären, sondern nur eine und dieselbe praktische Idee, von der wir ausgehen, einmal, sofern sie das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, ein andermal, sofern sie es als in uns befindlich, beidemal aber, sofern sie es als Richtmaass unseres Lebenswandels vorstellt; und die Antinomie ist also nur scheinbar; weil sie ebendieselbe praktische Idee, nur in verschiedener Beziehung genommen, durch einen Missverstand für zwei verschiedene Principien ansieht. — Wollte man aber den Geschichtsglauben an die Wirklichkeit einer solchen einmal in der Welt vorgekommenen Erscheinung zur Bedingung des allein seligmachenden Glaubens machen, so wären es allerdings zwei ganz verschiedene Principien, (das eine empirisch, das andere rational,) über die, ob man von einem oder dem andern ausgehen und anfangen

* [1] Der die Existenz einer solchen Person auf historische Beweisthümer gründen muss.

[1] Zusatz d. 2. Ausg.

müsste, ein wahrer Widerstreit der Maximen eintreten würde, den aber auch keine Vernunft je würde schlichten können. — Der Satz: man muss glauben, dass es einmal einen Menschen, der durch seine Heiligkeit und Verdienst sowohl für sich (in Ansehung seiner Pflicht), als auch für alle Andere (und deren Ermangelung in Ansehung ihrer Pflicht) genug gethan, gegeben habe, (wovon uns die Vernunft nichts sagt,) um zu hoffen, dass wir selbst in einem guten Lebenswandel, doch nur kraft jenes Glaubens selig werden können, dieser Satz sagt ganz etwas Anderes, als folgender: man muss mit allen Kräften der heiligen Gesinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels nachstreben, um glauben zu können, dass die (uns schon durch die Vernunft versicherte) Liebe desselben zur Menschheit, sofern sie seinem Willen nach allem ihrem Vermögen nachstrebt, in Rücksicht auf die redliche Gesinnung, den Mangel der That, auf welche Art es auch sei, ergänzen werde. — Das Erste aber steht nicht in jedes (auch des ungelehrten) Menschen Vermögen. Die Geschichte beweist, dass in allen Religionsformen dieser Streit zweier Glaubensprincipien obgewaltet hat; denn Expiationen hatten alle Religionen, sie mochten sie nun setzen, worein sie wollten. Die moralische Anlage in jedem Menschen aber ermangelte ihrerseits auch nicht, ihre Forderungen hören zu lassen. Zu aller Zeit klagten aber doch die Priester mehr, als die Moralisten; jene nämlich laut (und unter der Aufforderung an Obrigkeiten, dem Unwesen zu steuern,) über Vernachlässigung des Gottesdienstes, welcher, das Volk mit dem Himmel zu versöhnen und Unglück vom Staat abzuwenden, eingeführt war; diese dagegen über den Verfall der Sitten, den sie sehr auf die Rechnung jener Entsündigungsmittel schrieben, wodurch die Priester es Jedermann leicht machten, sich wegen der gröbsten Laster mit der Gottheit auszusöhnen. In der That, wenn ein unerschöpflicher Fond zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden schon vorhanden ist, da man nur hinlangen darf, (und bei allen Ansprüchen, die das Gewissen thut, auch ohne Zweifel zu allererst hinlangen wird,) um sich schuldenfrei zu machen, indessen dass der Vorsatz des guten Lebenswandels, bis man wegen jener allererst im Reinen ist, ausgesetzt werden kann; so kann man sich nicht leicht andere Folgen eines solchen Glaubens denken. — Würde aber sogar dieser Glaube selbst so vorgestellt, als ob er eine so besondere Kraft und einen solchen mystischen (oder magischen) Einfluss habe, dass, ob er zwar, so viel wir wissen, für blos historisch gehalten werden sollte, er doch, wenn man ihm und den damit verbundenen Gefühlen nachhängt, den ganzen

Menschen von Grunde aus zu bessern, (einen neuen Menschen aus ihm zu machen) im Stande sei; so müsste dieser Glaube selbst als unmittelbar vom Himmel (mit und unter dem historischen Glauben) ertheilt und eingegeben angesehen werden, wo denn alles selbst mit der moralischen Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Rathschluss Gottes hinausläuft; „er erbarmet sich, welches er will, und verstocket, welchen er will",* welches nach dem Buchstaben genommen, der *salto mortale* der menschlichen Vernunft ist.

Es ist also eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, dass diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählig losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, „damit Gott sei alles in allem." — Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind" und wusste mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist." Der erniedrigende

* Das kann wohl so ausgelegt werden: kein Mensch kann mit Gewissheit sagen, woher dieser ein guter, jener ein böser Mensch (beide comparative) wird, da oftmals die Anlage zu diesem Unterschiede schon in der Geburt anzutreffen zu sein scheint, bisweilen auch Zufälligkeiten des Lebens, für die Niemand kann, hierin einen Ausschlag geben; eben so wenig auch, was aus ihm werden könne. Hierüber müssen wir also das Urtheil dem Allsehenden überlassen, welches hier so ausgedrückt wird, als ob, ehe sie geboren wurden, sein Rathschluss über sie ausgesprochen, einem Jeden seine Rolle vorgezeichnet habe, die er einst spielen sollte. Das Vorhersehen ist in der Ordnung der Erscheinungen für den Welturheber, wenn er hiebei selbst anthropomorphistisch gedacht wird, zugleich ein Vorherbeschliessen. In der übersinnlichen Ordnung der Dinge aber nach Freiheitsgesetzen, wo die Zeit wegfällt, ist es blos ein allsehendes Wissen, ohne, warum der eine Mensch so, der andere nach entgegengesetzten Grundsätzen verfährt, erklären und doch auch zugleich mit der Freiheit des Willens vereinigen zu können.

Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein Jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muss, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war. — Das alles ist nicht von einer äusseren[1] Revolution zu erwarten, die stürmisch und gewaltsam ihre von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung thut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfassung einmal versehen worden, Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigstens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern ist. — In dem Princip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menschen beständig geschehenen göttlichen, (obzwar nicht empirischen) Offenbarung, muss der Grund zu jenem Ueberschritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher einmal aus reifer Ueberlegung gefasst, durch allmählig fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, sofern sie ein menschliches Werk sein soll; denn was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen, und lassen sich nicht planmässig, der Freiheit unbeschadet, einleiten. —

Man kann aber mit Grunde sagen: „dass das Reich Gottes zu uns gekommen sei,“ wenn auch nur das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefasst hat; obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn weil dieses Princip den Grund einer continuirlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm als in einem sich entwickelnden und in der Folge wiederum besamenden Keime das Ganze (unsichtbarer Weise), welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll. Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage jedes Menschen der Grund sowohl der Einsicht, als des Herzensantheils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mitzutheilen. Die Hemmung durch poli-

[1] „äusseren“ Zusatz der 2. Ausg.

tische bürgerliche Ursachen, die seiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zustossen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüther zum Guten, (was, nachdem sie es einmal ins Auge gefasst haben, ihre Gedanken nie verlässt,) noch desto inniglicher zu machen.*

Das ist also die, menschlichen Augen unbemerkte, aber beständig fortgehende Bearbeitung des guten Princips, sich im menschlichen Ge-

* Dem Kirchenglauben kann, ohne dass man ihm weder den Dienst aufsagt, noch ihn befehdet, sein nützlicher Einfluss als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluss auf den Begriff der eigentlichen (nämlich moralischen) Religion abgenommen werden, und so, bei Verschiedenheit statutarischer Glaubensarten, Verträglichkeit der Anhänger derselben unter einander durch die Grundsätze der einigen Vernunftreligion, wohin die Lehrer alle jene Satzungen und Observanzen auszulegen haben, gestiftet werden; bis man mit der Zeit, vermöge der überhandgenommenen wahren Aufklärung, (einer Gesetzlichkeit, die aus der moralischen Freiheit hervorgeht,) mit Jedermanns Einstimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsglaubens gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist, nämlich die eines freien Glaubens vertauschen kann. — Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ist ein Problem, zu dessen Auflösung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt, welches aber in einer sichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir hierüber die menschliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden ist. Es ist eine Idee der Vernunft, deren Darstellung in einer ihr angemessenen Anschauung uns unmöglich ist, die aber doch als praktisches regulatives Princip objective Realität hat, um auf diesen Zweck der Einheit der reinen Vernunftreligion hinzuwirken. Es geht hiemit, wie mit der politischen Idee eines Staatsrechts, sofern es zugleich auf ein allgemeines und machthabendes Völkerrecht bezogen werden soll. Die Erfahrung spricht uns hiezu alle Hoffnung ab. Es scheint ein Hang in das menschliche Geschlecht (vielleicht absichtlich) gelegt zu sein, dass ein jeder einzelne Staat, wenn es ihm nach Wunsch geht, sich jeden andern zu unterwerfen und eine Universalmonarchie zu errichten strebe; wenn er aber eine gewisse Grösse erreicht hat, sich doch von selbst in kleinere Staaten zersplittere. So hegt eine jede Kirche den stolzen Anspruch, eine allgemeine zu werden; so wie sie sich aber ausgebreitet hat und herrschend wird, zeigt sich bald ein Princip der Auflösung und Trennung in verschiedene Secten.

[1]Das zu frühe und dadurch, (dass es eher kommt, als die Menschen moralisch besser geworden sind,) schädliche Zusammenschmelzen der Staaten wird, — wenn es

[1] Dieser Satz bis zum Ende der Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

schlecht, als einem gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert.

uns erlaubt ist, hierin eine Absicht der Vorsehung anzunehmen, — vornehmlich durch zwei mächtig wirkende Ursachen, nämlich Verschiedenheiten der Sprachen und Verschiedenheit der Religionen verhindert.

Zweite Abtheilung.

Historische Vorstellung der allmähligen Gründung der Herrschaft des guten Princips auf Erden.

Von der Religion auf Erden (in der engsten Bedeutung des Worts) kann man keine Universalhistorie des menschlichen Geschlechts verlangen; denn die ist, als auf dem reinen moralischen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zustand, sondern Jeder kann sich der Fortschritte, die er in demselben gemacht hat, nur für sich selbst bewusst sein. Der Kirchenglaube ist es daher allein, von dem man eine allgemeine historische Darstellung erwarten kann; indem man ihn nach seiner verschiedenen und veränderlichen Form mit dem alleinigen, unveränderlichen, reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der erstere seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des letztern und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden und nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung desselben fortzuschreiten. — Man kann voraussehen, dass diese Geschichte nichts, als die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben sein werde, deren ersteren, als Geschichtsglauben, der Mensch beständig geneigt ist oben anzusetzen, anstatt dass der letztere seinen Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenbesserndem Glauben zukommt, nie aufgegeben hat und ihn endlich gewiss behaupten wird.

Diese Geschichte kann aber nur Einheit haben, wenn sie blos auf denjenigen Theil des menschlichen Geschlechts eingeschränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche schon ihrer Entwickelung nahe gebracht ist, indem durch sie wenigstens die Frage

wegen des Unterschiedes des Vernunft- und Geschichtsglaubens schon öffentlich aufgestellt und ihre Entscheidung zur grössten moralischen Angelegenheit gemacht ist; denn die Geschichte verschiedener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander steht, gewährt sonst keine Einheit der Kirche. Zu dieser Einheit aber kann nicht gerechnet werden, dass in einem und demselben Volk ein gewisser neuer Glaube einmal entsprungen ist, der sich von dem vorher herrschenden namhaft unterschied; wenn gleich dieser die veranlassenden Ursachen zu des neuen Erzeugung bei sich führte. Denn es muss Einheit des Princips sein, wenn man die Folge verschiedener Glaubensarten nach einander zu den Modificationen einer und derselben Kirche rechnen soll, und die Geschichte der letztern ist es eigentlich, womit wir uns jetzt beschäftigen.

Wir können also in dieser Absicht nur die Geschichte derjenigen Kirche, die von ihrem ersten Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich führte, dem sie allmählig näher gebracht wird, abhandeln. — Da zeigt sich nun zuerst, dass der jüdische Glaube mit diesem Kirchenglauben, dessen Geschichte wir betrachten wollen, in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen steht, obzwar jener unmittelbar vorhergegangen und zur Gründung dieser (der christlichen) Kirche die physische Veranlassung gab.

Der jüdische Glaube ist, seiner ursprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff blos statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon, oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judenthum, als einem solchen, gehörig. Das letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern blos Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besondern Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter blos politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr sollte es ein blos weltlicher Staat sein, so dass, wenn dieser etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) Glaube übrig bliebe, ihn (bei Ankunft des Messias) wohl einmal wiederherzustellen. Dass diese Staatsverfassung Theokratie zur Grundlage hat, (sichtbarlich eine Aristokratie der Priester oder Anführer, die sich unmittelbar von Gott ertheilter Instructionen rühmten,) mithin der Name von Gott, der doch hier blos als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch thut, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung. Der

Beweis, dass sie das Letztere nicht hat sein sollen, ist klar. Erstlich sind alle Gebote von der Art, dass auch eine politische Verfassung darauf halten und sie als Zwangsgesetze auferlegen kann, weil sie blos äussere Handlungen betreffen, und obzwar die zehn Gebote auch, ohne dass sie öffentlich gegeben sein möchten, schon als ethische vor der Vernunft gelten, so sind sie in jener Gesetzgebung gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben, (worin nachher das Christenthum das Hauptwerk setzte,) gegeben, sondern schlechterdings nur auf die äussere Beobachtung gerichtet worden; welches auch daraus erhellt, dass: zweitens, alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieser Gebote, alle Belohnung oder Bestrafung nur auf solche eingeschränkt werden, welche in dieser Welt Jedermann zugetheilt werden können, und selbst diese auch nicht einmal nach ethischen Begriffen; indem beide auch die Nachkommenschaft, die an jenen Thaten oder Unthaten keinen praktischen Antheil genommen, treffen sollten, welches in einer politischen Verfassung allerdings wohl ein Klugheitsmittel sein kann, sich Folgsamkeit zu verschaffen, in einer ethischen aber aller Billigkeit zuwider sein würde. Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judenthum, als ein solches in seiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben. Dieses wird durch folgende Bemerkung noch mehr bestärkt. Es ist nämlich kaum zu zweifeln, dass die Juden ebensowohl, wie andere, selbst die rohesten Völker, nicht auch einen Glauben an ein künftiges Leben, mithin ihren Himmel und ihre Hölle sollten gehabt haben; denn dieser Glaube dringt sich, kraft der allgemeinen moralischen Anlage in der menschlichen Natur, Jedermann von selbst auf. Es ist also gewiss absichtlich geschehen, dass der Gesetzgeber dieses Volks, ob er gleich als Gott selbst vorgestellt wird, doch nicht die mindeste Rücksicht auf das künftige Leben habe nehmen wollen, welches anzeigt, dass er nur ein politisches, nicht ein ethisches gemeines Wesen habe gründen wollen; in dem erstern aber von Belohnungen und Strafen zu reden, die hier im Leben nicht sichtbar werden können, wäre unter jener Voraussetzung ein ganz inconsequentes und unschickliches Verfahren gewesen. Ob nun gleich auch nicht zu zweifeln ist, dass die Juden sich nicht in der Folge, ein Jeder für sich selbst, einen gewissen Religionsglauben werden gemacht haben, der den Artikeln ihres statutarischen beigemengt war, so hat jener doch nie ein zur Gesetzgebung des Judenthums gehöriges Stück ausgemacht. Drittens ist es so weit gefehlt, dass das Judenthum eine

zum Zustande der allgemeinen Kirche gehörige Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, dass es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloss, als ein besonders vom Jehovah für sich auserwähltes Volk, welches alle andere Völker anfeindete und dafür von jedem angefeindet wurde. Hierbei ist es auch nicht so hoch anzuschlagen, dass dieses Volk sich einen einigen, durch kein sichtbares Bild vorzustellenden Gott zum allgemeinen Weltherrscher setzte. Denn man findet bei den meisten andern Völkern, dass ihre Glaubenslehre darauf gleichfalls hinausging und sich nur durch die Verehrung gewisser jenem untergeordneten mächtigen Untergötter des Polytheismus verdächtig machte. Denn ein Gott, der blos die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte moralische Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben. Diese würde noch eher bei einem Glauben an viele solche mächtige unsichtbare Wesen stattfinden, wenn ein Volk sich diese etwa so dächte, dass sie, bei der Verschiedenheit ihrer Departements, doch alle darin übereinkämen, dass sie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge, als wenn der Glaube nur einem einzigen Wesen gewidmet ist, das aber aus einem mechanischen Cultus das Hauptwerk macht.

Wir können also die allgemeine Kirchengeschichte, sofern sie ein System ausmachen soll, nicht anders, als vom Ursprunge des Christenthums anfangen, das eine völlige Verlassung des Judenthums, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte. Die Mühe, welche sich die Lehrer des erstern geben oder gleich zu Anfange gegeben haben mögen, aus beiden einen zusammenhängenden Leitfaden zu knüpfen, indem sie den neuen Glauben nur für eine Fortsetzung des alten, der alle Ereignisse desselben in Vorbildern enthalten habe, gehalten wissen wollen, zeigen gar zu deutlich, dass es ihnen hiebei nur um die schicklichsten Mittel zu thun sei oder war, eine reine moralische Religion statt eines alten Cultus, woran das Volk gar zu stark gewöhnt war, zu introduciren, ohne doch wider seine Vorurtheile gerade zu verstossen. Schon die nachfolgende Abschaffung des körperlichen Abzeichens, welches jenes Volk von andern gänzlich abzusondern diente, lässt urtheilen, dass der neue, nicht an die Statuten des alten, ja an keine Statuten überhaupt gebundene Glaube eine für die Welt, nicht für ein einziges Volk gültige Religion habe enthalten sollen.

Aus dem Judenthum also, — aber aus dem nicht mehr altväterlichen und unvermengten, blos auf eigene politische Verfassung, (die auch schon sehr zerrüttet war,) gestellten, sondern aus dem schon durch allmählig darin öffentlich gewordene moralische Lehren mit einem Religionsglauben vermischten Judenthum, in einem Zustande, wo diesem sonst unwissenden Volke schon viel fremde (griechische) Weisheit zugekommen war, welche vermuthlich auch dazu beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären und bei der drückenden Last ihres Satzungsglaubens zu Revolutionen zuzubereiten, bei Gelegenheit der Verminderung der Macht der Priester, durch ihre Unterwerfung unter die Oberherrschaft eines Volks, das allen fremden Volksglauben mit Gleichgültigkeit ansah, — aus einem solchen Judenthum erhob sich nun plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, das Christenthum. Der Lehrer des Evangeliums kündigte sich als einen vom Himmel gesandten, indem er zugleich, als einer solchen Sendung würdig, den Frohnglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, „wie ihr Vater im Himmel heilig ist", und durch den guten Lebenswandel seine Aechtheit beweist, für den alleinseligmachenden erklärte, nachdem er aber durch Lehre und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode* an seiner Person ein dem

* Mit welchem sich die öffentliche Geschichte desselben, (die daher auch allgemein zum Beispiel der Nachfolge dienen konnte,) endigt. Die als Anhang hinzugefügte geheimere, blos vor den Augen seiner Vertrauten vorgegangene Geschichte seiner Auferstehung und Himmelfahrt, (die, wenn man sie blos als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines andern Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinschaft mit allen Guten bedeuten würden,) kann ihrer historischen Würdigung unbeschadet, zur Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft nicht benutzt werden. Nicht etwa deswegen, weil sie Geschichtserzählung ist, (denn das ist auch die vorhergehende,) sondern weil sie, buchstäblich genommen, einen Begriff, der zwar der sinnlichen Vorstellungsart der Menschen sehr angemessen, der Vernunft aber in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig ist, nämlich den der Materialität aller Weltwesen annimmt, sowohl den Materialismus der Persönlichkeit des Menschen (den psychologischen), die nur unter der Bedingung ebendesselben Körpers stattfinden, als auch der Gegenwart in einer Welt überhaupt (den kosmologischen), welche nach diesem Princip nicht anders, als räumlich sein könne: wogegen die Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen, wo der Körper todt in der Erde bleiben und doch dieselbe Person lebend da sein, imgleichen der Mensch dem Geiste nach (in seiner nicht sinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgibt (und den wir auch Himmel nennen), versetzt zu werden, gelangen kann, der Vernunft günstiger ist,

Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemässes Beispiel gegeben hatte, als zum Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgestellt wird, indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem Testamente) mündlich zurückliess, und was die Kraft der Erinnerung an sein Verdienst, Lehre und Beispiel betrifft, doch sagen konnte, „er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit) bleibe nichtsdestoweniger bei seinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende." — Dieser Lehre, die, wenn es etwa um einen Geschichtsglauben wegen der Abkunft und des vielleicht überirdischen Ranges seiner Person zu thun wäre, wohl der Bestätigung durch Wunder bedurfte, die aber als blos zum moralischen seelenbessernden Glauben gehörig, aller solcher Beweisthümer ihrer Wahrheit entbehren kann, werden in einem heiligen Buche noch Wunder und Geheimnisse beigesellt, deren Bekanntmachung selbst wiederum ein Wunder ist und einen Geschichtsglauben erfordert, der nicht anders, als durch Gelehrsamkeit sowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinne nach gesichert werden kann.

Aller Glaube aber, der sich als Geschichtsglaube auf Bücher gründet, hat zu seiner Gewährleistung ein gelehrtes Publicum nöthig, in welchem er durch Schriftsteller als Zeitgenossen, die in keinem Verdacht einer besondern Verabredung mit den ersten Verbreitern desselben stehen, und deren Zusammenhang mit unserer jetzigen Schriftstellerei sich ununterbrochen erhalten hat, gleichsam controllirt werden könne. Der reine Vernunftglaube dagegen bedarf einer solchen Beurkundung nicht, sondern beweiset sich selbst. Nun war zu den Zeiten jener Revolution in dem Volke, welches die Juden beherrschte und in dieser ihrem Sitze selbst verbreitet war (im römischen Volke), schon ein gelehrtes Publicum, von

nicht blos wegen der Unmöglichkeit, sich eine denkende Materie verständlich zu machen, sondern vornehmlich wegen der Zufälligkeit, der unsere Existenz nach dem Tode ausgesetzt wird, dass sie blos auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen soll, anstatt dass sie die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. — Unter der letztern Voraussetzung (der des Spiritualismus) aber kann die Vernunft weder ein Interesse dabei finden, einen Körper, der, so geläutert er auch sein mag, doch, (wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruht,) immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner Organisation ausmacht, bestehen muss und den er selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mitzuschleppen, noch kann sie es sich begreiflich machen, was diese Kalkerde, woraus er besteht, im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend soll, wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daseins und der Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten.

welchem uns auch die Geschichte der damaligen Zeit, was die Ereignisse in der politischen Verfassung betrifft, durch eine ununterbrochene Reihe von Schriftstellern überliefert worden; auch war dieses Volk, wenn es sich gleich um den Religionsglauben ihrer nicht römischen Unterthanen wenig bekümmerte, doch in Ansehung der unter ihnen öffentlich geschehen sein sollenden Wunder keinesweges ungläubig; allein sie erwähnten als Zeitgenossen nichts, weder von diesen, noch von der gleichwohl öffentlich vorgegangenen Revolution, die sie in dem ihnen unterworfenen Volke (in Absicht auf die Religion) hervorbrachten. Nur spät, nach mehr, als einem Menschenalter, stellten sie Nachforschung wegen der Beschaffenheit dieser ihnen bis dahin unbekannt gebliebenen Glaubensveränderung, (die nicht ohne öffentliche Bewegung vorgegangen war,) keine aber wegen der Geschichte ihres ersten Anfangs an, um sie in ihren eigenen Annalen aufzusuchen. Von diesem an, bis auf die Zeit, da das Christenthum für sich selbst ein gelehrtes Publicum ausmachte, ist daher die Geschichte desselben dunkel, und also bleibt uns unbekannt, welche Wirkung die Lehre desselben auf die Moralität seiner Religionsgenossen that, ob die ersten Christen wirklich moralischgebesserte Menschen, oder aber Leute von gewöhnlichem Schlage gewesen. Seitdem aber das Christenthum selbst ein gelehrtes Publicum wurde, oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geschichte desselben, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keinesweges zur Empfehlung. — Wie mystische Schwärmereien im Eremiten- und Mönchsleben und Hochpreisung der Heiligkeit des ehelosen Standes eine grosse Menschenzahl für die Welt unnütz machten; wie damit zusammenhängende vorgebliche Wunder das Volk unter einem blinden Aberglauben mit schweren Fesseln drückte; wie mit einer sich freien Menschen aufdringenden Hierarchie sich die schreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit aus dem Munde anmassender, alleinig berufener Schriftausleger erhob, und die christliche Welt wegen Glaubensmeinungen, (in die, wenn man nicht die reine Vernunft zum Ausleger ausruft, schlechterdings keine allgemeine Einstimmung zu bringen ist,) in erbitterte Parteien trennte; wie im Orient, wo der Staat sich auf eine lächerliche Art selbst mit Glaubensstatuten der Priester und dem Pfaffenthum befasste, anstatt sie in den engen Schranken eines blosen Lehrstandes (aus dem sie jederzeit in einen regierenden überzugehen geneigt sind,) zu halten, wie, sage ich, dieser Staat endlich auswärtigen Feinden, die zuletzt seinem herrschenden Glauben ein Ende machten, unvermeidlicher

Weise zur Beute werden musste; wie im Occident, wo der Glaube seinen eigenen, von der weltlichen Macht unabhängigen Thron errichtet hat, von einem angemassten Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung sammt den Wissenschaften, (welche jene erhalten,) zerrüttet und kraftlos gemacht wurden; wie beide christliche Welttheile, gleich den Gewächsen und Thieren, die durch eine Krankheit ihrer Auflösung nahe, zerstörende Insecten herbeilocken, diese zu vollenden, von Barbaren befallen wurden; wie in dem letztern jenes geistliche Oberhaupt Könige, wie Kinder, durch die Zauberruthe seines angedrohten Bannes beherrschte und züchtigte, sie zu einen andern Welttheil entvölkernden, auswärtigen Kriegen (den Kreuzzügen), zur Befehdung unter einander, zur Empörung der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, und zum blutdürstigen Hass gegen ihre anders denkenden Mitgenossen eines und desselben allgemeinen sogenannten Christenthums aufreizte; wie zu diesem Unfrieden, der auch jetzt nur noch durch das politische Interesse von gewaltthätigen Ausbrüchen abgehalten wird, die Wurzel in dem Grundsatze eines despotisch-gebietenden Kirchenglaubens verborgen liegt, und jenen Auftritten ähnliche noch immer besorgen lässt: — diese Geschichte des Christenthums, (welche, sofern es auf einen Geschichtsglauben errichtet werden sollte, auch nicht anders ausfallen konnte,) wenn man sie als ein Gemälde unter einem Blick fasst, könnte wohl den Ausruf rechtfertigen: *tantum religio potuit suadere malorum!* wenn nicht aus der Stiftung desselben immer doch deutlich genug hervorleuchtete, dass seine wahre erste Absicht keine andere, als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitenden Meinungen geben kann, einzuführen, alles jenes Gewühl aber, wodurch das menschliche Geschlecht zerrüttet ward und noch entzweit wird, blos davon herrühre, dass durch einen Hang der menschlichen Natur, was beim Anfange zur Introduction des letztern dienen sollte, nämlich die an den alten Geschichtsglauben gewöhnte Nation durch ihre eigenen Vorurtheile für die neue zu gewinnen, in der Folge zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion gemacht worden.

Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: es ist die jetzige, und zwar so, dass man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von Einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine continuirliche Annäherung zu derjenigen, alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die

die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reichs Gottes, auf Erden ausmacht. — Die in Dingen, welche ihrer Natur nach moralisch und seelenbessernd sein sollen, sich von der Last eines der Willkühr der Ausleger beständig ausgesetzten Glaubens loswindende Vernunft hat in allen Ländern unseres Welttheils unter wahren Religionsverehrern allgemein, (wenngleich nicht allenthalben öffentlich,) erstlich den Grundsatz der billigen Bescheidenheit in Aussprüchen über alles, was Offenbarung heisst, angenommen: dass, da Niemand einer Schrift, die ihrem praktischen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abstreiten kann, sie könne, (nämlich in Ansehung dessen, was darin historisch ist,) auch wohl wirklich als göttliche Offenbarung angesehen werden, imgleichen die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und beharrlich gemacht werden kann; da auch, wie der gegenwärtige Zustand menschlicher Einsicht beschaffen ist, wohl schwerlich Jemand eine neue Offenbarung, durch neue Wunder eingeführt, erwarten wird, — es das Vernünftigste und Billigste sei, dies Buch, was einmal da ist, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu brauchen und seinen Werth nicht durch unnütze oder muthwillige Angriffe zu schwächen, dabei aber auch keinem Menschen den Glauben daran als zur Seligkeit erforderlich aufzudringen. Der zweite Grundsatz ist: dass, da die heilige Geschichte, die blos zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, für sich allein auf die Annehmung moralischer Maximen schlechterdings keinen Einfluss haben kann und soll, sondern diesem nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Objects (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist, sie jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden, hiebei aber auch sorgfältig und, (weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum passiven* Glauben überzuschreiten,) wieder-

* Eine von den Ursachen dieses Hanges liegt in dem Sicherheitsprincip, dass die Fehler einer Religion, in der ich geboren und erzogen bin, deren Belehrung nicht von meiner Wahl abhing und in der ich durch eigenes Vernünfteln nichts verändert habe, nicht auf meine, sondern meiner Erzieher oder öffentlich dazu gesetzter Lehrer ihre Rechnung komme; ein Grund mit, warum man der öffentlichen Religionsveränderung eines Menschen nicht leicht Beifall gibt, wozu dann freilich noch ein anderer (tiefer liegender) Grund kommt, dass, bei der Ungewissheit, die ein Jeder in sich fühlt, welcher Glaube (unter den historischen) der rechte sei, indessen dass der moralische allerwärts der nämliche ist, man es sehr unnöthig findet, hierüber Aufsehen zu erregen.

holentlich eingeschärft werden müsse, dass die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung thue oder gethan habe, sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden, zu setzen sei, welches niemals etwas Anderes sein kann, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen, und von dessen Nothwendigkeit zugleich jeder Mensch ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiss werden kann. — Diese Grundsätze nun nicht zu hindern, damit sie öffentlich werden, ist Regentenpflicht; dagegen sehr viel dabei gewagt und auf eigene Verantwortung unternommen wird, hiebei in den Gang der göttlichen Vorsehung einzugreifen und, gewissen historischen Kirchenlehren zu gefallen, die doch höchstens nur eine durch Gelehrte auszumachende Wahrscheinlichkeit für sich haben, die Gewissenhaftigkeit der Unterthanen durch Anbietung oder Versagung gewisser bürgerlichen, sonst Jedem offen stehenden Vortheile in Versuchung zu bringen*, welches, den Abbruch, der hiedurch einer in diesem Falle heiligen Freiheit geschieht, ungerechnet, dem Staate schwerlich gute Bürger verschaffen kann. Wer von denen, die sich zur Verhinderung einer solchen freien Entwickelung göttlicher Anlagen zum Weltbesten anbieten oder sie gar vorschlagen, würde, wenn er mit Zuratheziehung des Gewissens darüber nachdenkt, sich wohl für alle das Böse verbürgen wollen, was aus solchen

* Wenn eine Regierung es nicht für Gewissenszwang gehalten wissen will, dass sie nur verbietet, öffentlich seine Religionsmeinung zu sagen, indessen sie doch Keinen hinderte, bei sich im Geheim zu denken, was er gut findet, so spasst man gemeiniglich darüber, und sagt, dass dieses gar keine von ihr vergönnte Freiheit sei; weil sie es ohnedem nicht verhindern kann. Allein was die weltliche oberste Macht nicht kann, das kann doch die geistliche: nämlich selbst das Denken zu verbieten und wirklich auch zu hindern; sogar, dass sie einen solchen Zwang, nämlich das Verbot, anders, als was sie vorschreibt, auch nur zu denken, selbst ihren mächtigen Obern aufzuerlegen vermag. — Denn wegen des Hanges der Menschen zum gottesdienstlichen Frohnglauben, dem sie nicht allein vor dem moralischen, (durch Beobachtung seiner Pflichten überhaupt Gott zu dienen,) die grösste, sondern auch die einzige, allen übrigen Mangel vergütende Wichtigkeit zu geben von selbst geneigt sind, ist es den Bewahrern der Rechtgläubigkeit als Seelenhirten jederzeit leicht, ihrer Heerde ein frommes Schrecken vor der mindesten Abweichung von gewissen auf Geschichte beruhenden Glaubenssätzen und selbst vor aller Untersuchung dermassen einzujagen, dass sie sich nicht getrauen, auch nur in Gedanken einen Zweifel wider die ihnen aufgedrungenen Sätze in sich aufsteigen zu lassen; weil dieses so viel sei, als dem bösen Geiste ein Ohr leihen. Es ist wahr, dass, um von diesem Zwange los zu werden, man nur wollen darf, (welches bei jenem landesherrlichen, in Ansehung der öffentlichen

gewaltthätigen Eingriffen entspringen kann, wodurch der von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden dürfte; wenn er gleich durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann?

Das Himmelreich wird zuletzt auch, was die Leitung der Vorsehung betrifft, in dieser Geschichte nicht allein als in einer zwar zu gewissen Zeiten verweilten, aber nie ganz unterbrochenen Annäherung, sondern auch in seinem Eintritte vorgestellt. Man kann es nun als eine blos zur grössern Belebung der Hoffnung und des Muths und Nachstrebung zu demselben abgezweckte symbolische Vorstellung auslegen, wenn dieser Geschichtserzählung noch eine Weissagung (gleich als in sibyllinischen Büchern) von der Vollendung dieser grossen Weltveränderung in dem Gemälde eines sichtbaren Reichs Gottes auf Erden (unter der Regierung seines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters) und der Glückseligkeit, die unter ihm nach Absonderung und Ausstossung der Rebellen, die ihren Widerstand noch einmal versuchen, hier auf Erden genossen werden soll, sammt der gänzlichen Vertilgung derselben und ihres Anführers (in der Apokalypse) beigefügt wird, und so das Ende der Welt den Beschluss der Geschichte macht. Der Lehrer des Evangeliums hat seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, seelenerhebenden, moralischen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staats zu sein, gezeigt und sie dahin angewiesen, was sie zu thun hätten, nicht allein um selbst dazu zu gelangen, sondern sich mit andern Gleichgesinnten, und wo möglich mit dem ganzen menschlichen Geschlecht dahin zu vereinigen. Was aber die Glückseligkeit betrifft, die den andren Theil der unvermeidlichen menschlichen Wünsche ausmacht, so sagte er ihnen voraus, dass sie auf diese sich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten. Er bereitete sie vielmehr vor, auf die grössten Trübsale und Aufopferungen gefasst zu sein; doch setzte

Bekenntnisse, nicht der Fall ist;) aber dieses Wollen ist eben dasjenige, dem innerlich ein Riegel vorgeschoben wird. Doch ist dieser eigentliche Gewissenszwang zwar schlimm genug, (weil er zur innern Heuchelei verleitet,) aber noch nicht so schlimm, als die Hemmung der äussern Glaubensfreiheit, weil jener durch den Fortschritt der moralischen Einsicht und das Bewusstsein seiner Freiheit, aus welcher die wahre Achtung für Pflicht allein entspringen kann, allmählig von selbst schwinden muss, dieser äussere hingegen alle freiwillige Fortschritte in der ethischen Gemeinschaft der Gläubigen, die das Wesen der wahren Kirche ausmacht, verhindert und die Form derselben ganz politischen Verordnungen unterwirft.

er, (weil eine gänzliche Verzichtthuung auf das Physische der Glückseligkeit dem Menschen, so lange er existirt, nicht zugemuthet werden kann,) hinzu: „seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl vergolten werden.“ Der angeführte Zusatz zur Geschichte der Kirche, der das künftige und letzte Schicksal derselben betrifft, stellt diese nun endlich als triumphirend, d. i. nach allen überwundenen Hindernissen als mit Glückseligkeit noch hier auf Erden bekrönt vor. — Die Scheidung der Guten von den Bösen, die während der Fortschritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit diesem Zwecke nicht zuträglich gewesen sein würde, (indem die Vermischung beider unter einander gerade dazu nöthig war, theils um den ersteren zum Wetzstein der Tugend zu dienen, theils um die andern durch ihr Beispiel vom Bösen abzuziehen,) wird nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats, als die letzte Folge derselben vorgestellt; wo noch der letzte Beweis seiner Festigkeit, als Macht betrachtet, sein Sieg über alle äussere Feinde, die ebensowohl auch als in einem Staate (dem Höllenstaat) betrachtet werden, hinzugefügt wird, womit dann alles Erdenleben ein Ende hat, indem „der letzte Feind (der guten Menschen), der Tod, aufgehoben wird,“ und an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben, Unsterblichkeit anhebt, die Form einer Kirche selbst aufgelöset wird, der Statthalter auf Erden mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menschen in eine Klasse tritt und so Gott alles in allem ist *.

Diese Vorstellung einer Geschichtserzählung der Nachwelt, die selbst keine Geschichte ist, ist ein schönes Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moralischen, im Glauben vorausgesehenen Weltepoche, bis zu ihrer Vollendung, die wir nicht als

* Dieser Ausdruck kann, (wenn man das Geheimnissvolle, über alle Grenzen möglicher Erfahrung Hinausreichende, blos zur heiligen Geschichte der Menschheit Gehörige, uns also praktisch nichts Angehende bei Seite setzt,) so verstanden werden, dass der Geschichtsglaube, der, als Kirchenglaube, ein heiliges Buch zum Leitbande der Menschen bedarf, aber eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindert, selbst aufhören und in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen werde; wohin wir dann jetzt durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle fleissig arbeiten sollen.

[1] Nicht dass er aufhöre, (denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nöthig sein,) sondern aufhören könne; womit nur die innere Festigkeit des reinen moralischen Glaubens gemeint ist.

[1] „Nicht dass er aufhöre gemeint ist.“ ist Zusatz der 2. Ausg.

empirische Vollendung absehen, sondern auf die wir nur im continuirlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten, (worin nichts Mystisches ist, sondern alles auf moralische Weise natürlich zugeht,) hinaussehen, d. i. dazu Anstalt machen können. Die Erscheinung des Antichrists, der Chiliasmus, die Ankündigung der Nahheit des Weltendes können vor der Vernunft ihre gute symbolische Bedeutung annehmen, und die letztere als ein, (so wie das Lebensende, ob nahe oder fern,) nicht vorherzusehendes Ereigniss vorgestellt, drückt sehr gut die Nothwendigkeit aus, jederzeit darauf in Bereitschaft zu stehen, in der That aber, (wenn man diesem Symbol den intellectuellen Sinn unterlegt,) uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethischen) Staats anzusehen. „Wenn kommt nun also das Reich Gottes?" — „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!" (Luc. 17, 21 bis 22*).

*[1] Hier wird nun ein Reich Gottes, nicht nach einem besonderen Bunde (kein messianisches), sondern ein moralisches (durch blose Vernunft erkennbares) vorgestellt. Das erstere (*regnum divinum pactitium*) musste seinen Beweis aus der Geschichte ziehen, und da wird es in das messianische Reich nach dem alten, oder nach dem neuen Bunde eingetheilt. Nun ist es merkwürdig, dass die Verehrer des ersteren (die Juden) sich noch als solche, obzwar in alle Welt zerstreut erhalten haben, indessen dass anderer Religionsgenossen ihr Glaube mit dem Glauben des Volks, worin sie zerstreut worden, gewöhnlich zusammenschmolz. Dieses Phänomen dünkt Vielen so wundersam zu sein, dass sie es nicht wohl als nach dem Laufe der Natur möglich, sondern als ausserordentliche Veranstaltung zu einer besonderen göttlichen Absicht beurtheilen. — Aber ein Volk, das eine geschriebene Religion (heilige Bücher) hat, schmilzt mit einem solchen, was (wie das römische Reich, — damals die ganze gesittete Welt,) keine dergleichen, sondern blos Gebräuche hat, niemals in einen Glauben zusammen; es macht vielmehr über kurz oder lang Proselyten. Daher auch die Juden vor der babylonischen Gefangenschaft, nach welcher, wie es scheint, ihre heiligen Bücher allererst öffentliche Lectüre wurden, nicht mehr ihres Hanges wegen, fremden Göttern nachzulaufen, beschuldigt werden; zumal die alexandrinische Cultur, die auch auf sie Einfluss haben musste, ihnen günstig sein konnte, jenen eine systematische Form zu verschaffen. So haben die Parsis, Anhänger der Religion des Zoroaster, ihren Glauben bis jetzt erhalten, ungeachtet ihrer Zerstreuung; weil ihre Desturs den Zendavesta hatten. Dahingegen die Hindus, welche, unter dem Namen Zigeuner, weit und breit zerstreut sind, weil sie aus den Hefen des Volks (den Parias) waren, (denen es sogar verboten ist, in ihren heiligen Büchern zu lesen,) der Vermischung mit fremdem Glauben nicht entgangen sind. Was die Juden aber für sich allein dennoch nicht würden bewirkt haben, das that die christliche und später-

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

Allgemeine Anmerkung.

In allen Glaubensarten, die sich auf Religion beziehen, stösst das Nachforschen hinter ihrer innern Beschaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimniss, d. i. auf etwas Heiliges, was zwar von jedem Einzelnen gekannt, aber doch nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgetheilt werden kann. — Als etwas Heiliges muss es ein moralischer, mithin ein Gegenstand der Vernunft sein und innerlich für den praktischen Gebrauch hinreichend erkannt werden können, aber als etwas Geheimes doch nicht für den theoretischen; weil es alsdann auch Jedermann müsste mittheilbar sein, und also auch äusserlich und öffentlich bekannt werden können.

Der Glaube an etwas, was wir doch zugleich als heiliges Geheimniss betrachten sollen, kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen, oder einen reinen Vernunftglauben gehalten werden. Ohne durch die grösste Noth zur Annahme des ersten gedrungen zu sein, wer-

hin die mohammedanische Religion, vornehmlich die erstere; weil sie den jüdischen Glauben und die dazu gehörigen heiligen Bücher voraussetzen, (wenngleich die letztere sie für verfälscht ausgibt.) Denn die Juden konnten bei denen von ihnen ausgegangenen Christen ihre alten Documente immer wieder auffinden, wenn sie, bei ihren Wanderungen, wo die Geschicklichkeit, sie zu lesen, und daher die Lust, sie zu besitzen, vielfältig erloschen sein mag, nur die Erinnerung übrig behielten, dass sie deren ehedem einmal gehabt hätten. Daher trifft man ausser den gedachten Ländern auch keine Juden; wenn man die wenigen auf der Malabarküste und etwa eine Gemeinde in China ausnimmt, (von welchen die ersteren mit ihren Glaubensgenossen in Arabien im beständigen Handelsverkehr sein konnten,) obgleich nicht zu zweifeln ist, dass sie sich nicht in jene reichen Länder auch sollten ausgebreitet haben, aber aus Mangel aller Verwandtschaft ihres Glaubens mit den dortigen Glaubensarten in völlige Vergessenheit des ihrigen gerathen sind. Erbauliche Betrachtungen aber auf diese Erhaltung des jüdischen Volks, sammt ihrer Religion, unter ihnen so nachtheiligen Umständen zu gründen, ist sehr misslich, weil ein jeder beider Theile dabei seine Rechnung zu finden glaubt. Der eine sieht in der Erhaltung des Volks, wozu er gehört, und seines, ungeachtet der Zerstreuung unter so mancherlei Völker, unvermischt bleibenden alten Glaubens den Beweis einer dasselbe für ein künftiges Erdenreich aufsparenden besonderen gütigen Vorsehung; der andere nichts, als warnende Ruinen eines zerstörten, dem eintretenden Himmelreich sich widersetzenden Staats, die eine besondere Vorsehung noch immer erhält, theils um die alte Weissagung eines von diesem Volke ausgehenden Messias im Andenken aufzubehalten, theils um ein Beispiel der Strafgerechtigkeit, weil es sich hartnäckiger Weise einen politischen, nicht einen moralischen Begriff von demselben machen wollte, an ihm zu statuiren.

den wir es uns zur Maxime machen, es mit dem letztern zu halten. — Gefühle sind nicht Erkenntnisse, und bezeichnen also auch kein Geheimniss, und da das letztere auf Vernunft Beziehung hat, aber doch nicht allgemein mitgetheilt werden kann; so wird, (wenn je ein solches ist,) Jeder es nur in seiner eigenen Vernunft aufzusuchen haben.

Es ist unmöglich, *a priori* und objectiv auszumachen, ob es dergleichen Geheimnisse gebe oder nicht. Wir werden also in dem Innern, dem Subjectiven unserer moralischen Anlage, unmittelbar nachsuchen müssen, um zu sehen, ob sich dergleichen in uns finde. Doch werden wir nicht die uns unerforschlichen Gründe zu dem Moralischen, was sich zwar öffentlich mittheilen lässt, wozu uns aber die Ursache nicht gegeben ist, sondern das allein, was uns fürs Erkenntniss gegeben, aber doch einer öffentlichen Mittheilung unfähig ist, zu den heiligen Geheimnissen zählen dürfen. So ist die Freiheit, eine Eigenschaft, die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkühr durch das unbedingt moralische Gesetz kund wird, kein Geheimniss, weil ihr Erkenntniss Jedermann mitgetheilt werden kann; der uns unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimniss; weil er uns zur Erkenntniss nicht gegeben ist. Aber eben diese Freiheit ist auch allein dasjenige, was, wenn sie auf das letzte Object der praktischen Vernunft, die Realisirung der Idee des moralischen Endzwecks angewandt wird; uns unvermeidlich auf heilige Geheimnisse führt*. —

* So ist die Ursache der allgemeinen Schwere aller Materie der Welt uns unbekannt, dermassen, dass man noch dazu einsehen kann, sie könne von uns nie erkannt werden; weil schon der Begriff von ihr eine erste und unbedingt ihr selbst beiwohnende Bewegungskraft voraussetzt. Aber sie ist doch kein Geheimniss, sondern kann Jedem offenbar gemacht werden, weil ihr Gesetz hinreichend erkannt ist. Wenn NEWTON sie gleichsam wie die göttliche Allgegenwart in der Erscheinung (*omnipraesentia phaenomenon*) vorstellt; so ist das kein Versuch, sie zu erklären, (denn das Dasein Gottes im Raum enthält einen Widerspruch,) aber doch eine erhabene Analogie, in der es blos auf die Vereinigung körperlicher Wesen zu einem Weltganzen angesehen ist, indem man ihr eine unkörperliche Ursache unterlegt; und so würde es auch dem Versuch ergehen, das selbstständige Princip der Vereinigung der vernünftigen Weltwesen in einem ethischen Staat einzusehen, und die letztere daraus zu erklären. Nur die Pflicht, die uns dazu hinzieht, erkennen wir; die Möglichkeit der beabsichtigten Wirkung, wenn wir jener gleich gehorchen, liegt über die Grenzen aller unserer Einsicht hinaus. — Es gibt Geheimnisse, Verborgenheiten (*arcana*) der Natur, es kann Geheimnisse, (Geheimnisshaltung,[1] *secreta*) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden sollen; aber beide können uns doch, sofern sie auf empirischen Ur-

[1] 1. Ausg.: „Geheimhaltung"

Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck) nicht selbst realisiren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist, und nun eröffnet sich vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses, von dem, was Gott hiebei thue, ob ihm überhaupt etwas, und was ihm (Gott) besonders zuzuschreiben sei, indessen, dass der Mensch an jeder Pflicht nichts Anderes erkennt, als was er selbst zu thun habe, um jener ihm unbekannten, wenigstens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu sein.

Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei; wiewohl wir zum Behuf dieser Beziehung die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen müssen, als es zu diesem Verhältnisse in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nöthig ist, (z. B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen etc. Wesens) und ohne diese Beziehung nichts an ihm erkennen können.

Diesem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäss ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber,* 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter.

Dieser Glaube enthält eigentlich kein Geheimniss, weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte ausdrückt; auch bietet er sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar, und wird

sachen beruhen, bekannt werden. In Ansehung dessen, was zu erkennen allgemeine Menschenpflicht ist, (nämlich des Moralischen,) kann es kein Geheimniss geben, aber in Ansehung dessen, was nur Gott thun kann, wozu etwas selbst zu thun unser Vermögen, mithin auch unsere Pflicht übersteigt, da kann es nur eigentliches, nämlich heiliges Geheimniss (*mysterium*) der Religion geben, wovon uns etwa nur, dass es ein solches gebe, zu wissen und es zu verstehen, nicht eben es einzusehen, nützlich sein möchte[1].

[1] 1. Ausg.: „nützlich ist.“

daher in der Religion der meisten gesitteten Völker angetroffen.* Er liegt in dem Begriffe eines Volks, als eines gemeinen Wesens, worin eine solche dreifache obere Gewalt *(pouvoir)*, jederzeit gedacht werden muss, nur dass dieses hier als ethisch vorgestellt wird; daher diese dreifache Qualität des moralischen Oberhaupts des menschlichen Geschlechts in einem und demselben Wesen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridischbürgerlichen Staate nothwendig unter drei verschiedenen Subjecten vertheilt sein müsste.**

* In der heiligen Weissagungsgeschichte der letzten Dinge wird der Weltrichter, (eigentlich der, welcher die, die zum Reiche des guten Princips gehören, als die Seinigen unter seine Herrschaft nehmen und sie aussondern wird,) nicht als Gott, sondern als Menschensohn vorgestellt und genannt. Das scheint anzuzeigen, dass die Menschheit selbst, ihrer Einschränkung und Gebrechlichkeit sich bewusst, in dieser Auswahl den Ausspruch thun werde; welches eine Gütigkeit ist, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. — Dagegen kann der Richter der Menschen in seiner Gottheit, d. i. wie er zu unserm Gewissen nach dem heiligen von uns anerkannten Gesetze und unserer eigenen Zurechnung spricht, vorgestellt, (der heilige Geist,) nur als nach der Strenge des Gesetzes richtend gedacht werden, weil wir selbst, wie viel auf Rechnung unserer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen könne, schlechterdings nicht wissen, sondern blos unsere Uebertretung mit dem Bewusstsein unserer Freiheit und der gänzlich uns zu Schulden kommenden Verletzung der Pflicht vor Augen haben, und so keinen Grund haben, in dem Richterausspruche über uns Gütigkeit anzunehmen.

** [1] Man kann nicht wohl den Grund angeben, warum so viele alte Völker in dieser Idee übereinkamen, wenn es nicht der ist, dass sie in der allgemeinen Menschenvernunft liegt, wenn man sich eine Volks- und (nach der Analogie mit derselben) eine Weltregierung denken will. Die Religion des Zoroaster hatte diese drei göttlichen Personen: Ormuzd, Mithra und Ahriman, die hinduische: den Brahma, Wischnu und Siewen, (nur mit dem Unterschiede, dass jene die dritte Person nicht blos als Urheber des Uebels, sofern es Strafe ist, sondern selbst des Moralischbösen, wofür der Mensch bestraft wird; diese aber sie blos als richtend und strafend vorstellt.) Die ägyptische hatte ihre Phta, Kneph und Neith, wovon, so viel die Dunkelheit der Nachrichten aus den ältesten Zeiten dieses Volks errathen lässt, das erste den von der Materie unterschiedenen Geist als Weltschöpfer, das zweite Princip die erhaltende und regierende Gütigkeit, das dritte die jene einschränkende Weisheit d. i. Gerechtigkeit vorstellen sollte. Die gothische verehrte ihren Odin (Allvater), ihre Freia (auch Freier, die Güte,) und Thor, den richtenden (strafenden) Gott. Selbst die Juden scheinen in den letzten Zeiten ihrer hierarchischen Verfassung diesen Ideen nachgegangen zu sein. Denn in der Anklage der Pharisäer: dass Christus sich einen Sohn Gottes genannt habe, scheinen sie auf die Lehre, dass Gott einen Sohn habe, kein besonderes Gewicht der Beschuldigung zu legen, sondern nur darauf, dass er dieser Sohn Gottes habe sein wollen.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausgabe.

Weil aber doch dieser Glaube, der das moralische Verhältniss der Menschen zum höchsten Wesen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von schädlichen Anthropomorphismen gereinigt und der ächten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemessen hat, in einer (der christlichen) Glaubenslehre zuerst und in derselben allein der Welt öffentlich aufgestellt worden; so kann man die Bekanntmachung desselben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für Menschen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimniss war.

In ihr nämlich heisst es erstlich: man soll den höchsten Gesetzgeber als einen solchen sich nicht als gnädig, mithin nachsichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menschen, noch despotisch und blos nach seinem unbeschränkten Recht gebietend, und seine Gesetze nicht als willkürliche, mit unsern Begriffen der Sittlichkeit gar nicht verwandte, sondern als auf Heiligkeit des Menschen bezogene Gesetze vorstellen. Zweitens, man muss seine Güte nicht in einem unbedingten Wohlwollen gegen seine Geschöpfe, sondern darein setzen, dass er auf die moralische Beschaffenheit derselben, dadurch sie ihm wohlgefallen können, zuerst sieht, und ihr Unvermögen, dieser Bedingung von selbst Genüge zu thun, nur alsdann ergänzt. Drittens seine Gerechtigkeit kann nicht als gütig und abbittlich, (welches einen Widerspruch enthält,) noch weniger als in der Qualität der Heiligkeit des Gesetzgebers, (vor der kein Mensch gerecht ist,) ausgeübt vorgestellt werden, sondern nur als Einschränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit dem heiligen Gesetze, so weit sie als Menschenkinder der Anforderung des letztern gemäss sein könnten. — Mit einem Wort: Gott will in einer dreifachen specifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt, die ohne diese Unterscheidung sonst Gefahr läuft, nach dem Hange des Menschen, sich die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken, (weil er in seinem Regiment diese dreifache Qualität gemeiniglich nicht von einander absondert, sondern sie oft vermischt oder verwechselt,) und in einen anthropomorphistischen Frohnglauben auszuarten.

Wenn aber eben dieser Glaube (an eine göttliche Dreieinigkeit) nicht blos als Vorstellung einer praktischen Idee, sondern als ein solcher, der das, was Gott an sich selbst sei, vorstellen solle, betrachtet würde, so

würde er ein alle menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimniss sein, und als ein solches in diesem Betracht angekündigt werden können. Der Glaube an dasselbe als Erweiterung der theoretischen Erkenntniss von der göttlichen Natur würde nur das Bekenntniss zu einem den Menschen ganz unverständlichen, und wenn sie es zu verstehen meinen, anthropomorphistischen Symbol eines Kirchenglaubens sein, wodurch für die sittliche Besserung nicht das Mindeste ausgerichtet würde. — Nur das, was man zwar in praktischer Beziehung ganz wohl verstehen und einsehen kann, was aber in theoretischer Absicht (zur Bestimmung der Natur des Objects an sich) alle unsere Begriffe übersteigt, ist Geheimniss (in einer Beziehung) und kann doch (in einer andern) geoffenbart werden. Von der letztern Art ist das obenbenannte, welches man in drei uns durch unsere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimnisse eintheilen kann.

1. Das der Berufung (der Menschen als Bürger zu einem ethischen Staat). — Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menschen unter die göttliche Gesetzgebung nicht anders denken, als sofern wir uns zugleich als seine Geschöpfe ansehen; ebenso, wie Gott nur darum als Urheber aller Naturgesetze angesehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge ist. Es ist aber für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen sein sollen; weil wir nach dem Princip der Causalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen, (mithin durch eine äussere Ursache,) dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde. Also lässt sich die göttliche, heilige, mithin blos freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunfteinsicht nicht vereinbaren, sondern man muss jene schon als existirende freie Wesen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, sondern durch eine blos moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nöthigung, d. i. eine Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staate bestimmt werden. So ist die Berufung zu diesem Zwecke moralisch ganz klar, für die Speculation aber ist die Möglichkeit dieser Berufenen ein undurchdringliches Geheimniss.

2. Das Geheimniss der Genugthuung. Der Mensch, so wie wir ihn kennen, ist verderbt, und keinesweges jenem heiligen Gesetze von

selbst angemessen. Gleichwohl, wenn ihn die Güte Gottes gleichsam ins Dasein gerufen, d. i. zu einer besondern Art zu existiren (zum Gliede des Himmelreichs) eingeladen hat, so muss er auch ein Mittel haben, den Mangel seiner hiezu erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle seiner eigenen Heiligkeit zu ersetzen. Dieses ist aber der Spontaneität, (welche bei allem moralischen Guten oder Bösen, das ein Mensch an sich haben mag, vorausgesetzt wird,) zuwider, nach welcher ein solches Gute nicht von einem Andern, sondern von ihm selbst herrühren muss, wenn es ihm soll zugerechnet werden können. — Es kann ihn also, soviel die Vernunft einsieht, kein Andrer durch das Uebermaass seines Wohlverhaltens und durch sein Verdienst vertreten, oder, wenn dieses angenommen wird, so kann es nur in moralischer Absicht nothwendig sein, es anzunehmen; denn fürs Vernünfteln ist es ein unerreichbares Geheimniss.

3. Das Geheimniss der Erwählung. Wenn auch jene stellvertretende Genugthuung als möglich eingeräumt wird, so ist doch die moralischgläubige Annehmung derselben eine Willensbestimmung zum Guten, die schon eine gottgefällige Gesinnung im Menschen voraussetzt, die dieser aber nach dem natürlichen Verderben in sich von selbst nicht hervorbringen kann. Dass aber eine himmlische Gnade in ihm wirken solle, die diesen Beistand nicht nach Verdienst der Werke, sondern durch unbedingten Rathschluss einem Menschen bewilligt, dem andern verweigert, und der eine Theil unseres Geschlechts zur Seligkeit, der andere zur ewigen Verwerfung ausersehen werde, gibt wiederum keinen Begriff von einer göttlichen Gerechtigkeit, sondern müsste allenfalls auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel für uns schlechterdings ein Geheimniss ist.

Ueber diese Geheimnisse nun, sofern sie die moralische Lebensgeschichte jedes Menschen betreffen: wie es nämlich zugeht, dass ein sittlich Gutes oder Böses überhaupt in der Welt sei und, (ist das letztere in allen und zu jeder Zeit,) wie aus dem letzteren doch das erstere entspringe und in irgend einem Menschen hergestellt werde; oder warum, wenn dieses an einigen geschieht, andre doch davon ausgeschlossen bleiben? — hat uns Gott nichts offenbart, und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht verstehen* würden. Es wäre, als

* [1] Man trägt gemeiniglich kein Bedenken, den Lehrlingen der Religion den Glauben an Geheimnisse zuzumuthen, weil, dass wir sie nicht begreifen, d. i. die Möglichkeit des Gegenstandes derselben nicht einsehen können, uns eben so wenig

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

wenn wir das, was geschieht, am Menschen aus seiner Freiheit erklären und uns begreiflich machen wollten, darüber Gott zwar durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart hat, die Ursachen aber, aus welchen eine freie Handlung auf Erden geschehe oder auch nicht geschehe, in demjenigen Dunkel gelassen hat, in welchem für menschliche Nachforschung alles bleiben muss, was, als Geschichte, doch auch aus der Freiheit nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen begriffen werden soll.* Ueber die objective Regel unseres Verhaltens aber ist uns alles, was wir bedürfen, (durch Vernunft und Schrift) hinreichend offenbart, und diese Offenbarung ist zugleich für jeden Menschen verständlich.

Dass der Mensch durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, dass er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genugthun zu können, Verheissung in sich finde, endlich, dass er die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des erstern zusammenhaltend, sich, als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert, beständig prüfen müsse; darüber belehren, und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen. Es ist unbescheiden, zu verlangen, dass uns noch mehr eröffnet werde, und wenn dieses geschehen sein sollte, müsste er es nicht zum allgemeinen menschlichen Bedürfniss zählen.

zur Weigerung ihrer Annahme berechtigen könne, als etwa das Fortpflanzungsvermögen organischer Materien, was auch kein Mensch begreift, und darum doch nicht anznehmen geweigert werden kann, ob es gleich ein Geheimniss für uns ist und bleiben wird. Aber wir verstehen doch sehr wohl, was dieser Ausdruck sagen wolle, und haben einen empirischen Begriff von dem Gegenstande, mit Bewusstsein, dass darin kein Widerspruch sei. — Von einem jeden zum Glauben aufgestellten Geheimnisse kann man nun mit Recht fordern, dass man verstehe, was unter demselben gemeint sei; welches nicht dadurch geschieht, dass man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, einzeln versteht, d. i. damit einen Sinn verbindet, sondern dass sie, zusammen in einen Begriff gefasst, noch einen Sinn zulassen müssen und nicht etwa dabei alles Denken ausgehe. — Dass, wenn man seinerseits es nur nicht am ernstlichen Wunsch ermangeln lässt, Gott dieses Erkenntniss uns wohl durch Eingebung zukommen lassen könne, lässt sich nicht denken; denn es kann uns gar nicht inhäriren; weil die Natur unseres Verstandes dessen unfähig ist.

* [1] Daher wir, was Freiheit sei, in praktischer Beziehung, (wenn von Pflicht die Rede ist,) gar wohl verstehen, in theoretischer Absicht aber, was die Causalität derselben (gleichsam ihre Natur) betrifft, ohne Widerspruch nicht einmal daran denken können, sie verstehen zu wollen.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

Ob zwar aber jenes, alle genannte in einer Formel befassende, grosse Geheimniss jedem Menschen durch seine Vernunft als praktisch nothwendige Religionsidee begreiflich gemacht werden kann, so kann man doch sagen, dass es, um moralische Grundlage der Religion, vornehmlich einer öffentlichen zu werden, damals allererst offenbart worden, als es öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. Solenne Formeln enthalten gewöhnlich ihre eigene, blos für die, welche zu einem besonderen Verein (einer Zunft oder gemeinen Wesen) gehören, bestimmte, bisweilen mystische, nicht von Jedem verstandene Sprache, deren man sich auch billig (aus Achtung) nur zum Behuf einer feierlichen Handlung bedienen sollte, (wie etwa, wenn Jemand in eine sich von Andern aussondernde Gesellschaft als Glied aufgenommen werden soll.) Das höchste, für Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist aber die Liebe des Gesetzes.

Dieser Idee gemäss würde es in der Religion ein Glaubensprincip sein: „Gott ist die Liebe;“ in ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, sofern sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind,) den Vater; ferner in ihm, sofern er sich in seiner alles erhaltenden Idee dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit darstellt, seinen Sohn; endlich auch, sofern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den heiligen Geist* verehren; eigentlich aber nicht in so vielfacher Per-

* Dieser Geist, durch welchen die Liebe Gottes als Seligmachers, (eigentlich unsere dieser gemässe Gegenliebe) mit der Gottesfurcht, vor ihm als Gesetzgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung, vereinigt wird, welcher also „als von beiden ausgehend“ vorgestellt werden kann, ist, ausserdem dass „er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet,“ zugleich der eigentliche Richter der Menschen (vor ihrem Gewissen). Denn das Richten kann in zwiefacher Bedeutung genommen werden: entweder als das über Verdienst und Mangel des Verdienstes, oder Schuld und Unschuld. Gott als die Liebe betrachtet (in seinem Sohn) richtet die Menschen sofern, als ihnen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienst zu Statten kommen kann, und da ist sein Ausspruch: würdig oder nichtwürdig. Er sondert diejenigen als die Seinen aus, denen ein solches noch zugerechnet werden kann. Die übrigen gehen leer aus. Dagegen ist die Sentenz des Richters nach Gerechtigkeit (des eigentlich so zu nennenden Richters, unter dem Namen des heiligen Geistes,) über die, denen kein Verdienst zu Statten kommen kann: schuldig oder unschuldig, d. i. Verdammung oder Lossprechung. — Das Richten bedeutet im ersten Falle die Aussonderung der Ver-

sönlichkeit anrufen, (denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, er ist aber immer nur ein einiger Gegenstand,) wohl aber im Namen des von ihm selbst über alles verehrten, geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Vereinigung zu stehen. Uebrigens gehört das theoretische Bekenntniss des Glaubens an die göttliche Natur in dieser dreifachen Qualität zur blosen classischen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von andern aus historischen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterscheiden, mit welchem wenige

dienten von den Unverdienten, die beiderseits um einen Preis (der Seligkeit) sich bewerben. Unter Verdienst aber wird hier nicht ein Vorzug der Moralität in Beziehung aufs Gesetz, (in Ansehung dessen uns kein Ueberschuss der Pflichtbeobachtung über unsere Schuldigkeit zukommen kann,) sondern in Vergleichung mit andern Menschen, was ihre moralische Gesinnung betrifft, verstanden. Die Würdigkeit hat immer auch nur negative Bedeutung (nicht-unwürdig), nämlich der moralischen Empfänglichkeit für eine solche Güte. — Der also in der ersten Qualität (als Brabeuta) richtet, fällt das Urtheil der Wahl zwischen zweien sich um den Preis (der Seligkeit) bewerbenden Personen (oder Parteien); der in der zweiten Qualität aber (der eigentliche Richter) die Sentenz über eine und dieselbe Person vor einem Gerichtshofe (dem Gewissen), der zwischen Ankläger und Sachwalter den Rechtsausspruch thut.[1] — Wenn nun angenommen wird, dass alle Menschen zwar unter der Sündenschuld stehen, einigen von ihnen aber doch ein Verdienst zu Statten kommen könne; so findet der Ausspruch des Richters aus Liebe statt, dessen Mangel nur ein Abweisungsurtheil nach sich ziehen, wovon aber das Verdammungsurtheil, (indem der Mensch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheim fällt,) die unausbleibliche Folge sein würde. — Auf solche Weise können, meiner Meinung nach, die scheinbar einander widerstreitenden Sätze: „der Sohn wird kommen zu richten die Lebendigen und die Todten," und andererseits: „Gott hat ihn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass sie durch ihn selig werde" (Ev. Joh. III, 17) vereinigt werden, und mit dem in Uebereinstimmung stehen, wo gesagt wird: „wer an den Sohn nicht glaubet, der ist schon gerichtet" (v. 18), nämlich durch denjenigen Geist, von dem es heisst: „er wird die Welt richten um der Sünde und um der Gerechtigkeit willen." — Die ängstliche Sorgfalt solcher Unterscheidungen im Felde der blosen Vernunft, als für welche sie hier eigentlich angestellt werden, könnte man leicht für unnütze und lästige Subtilität halten; sie würde es auch sein, wenn sie auf die Erforschung der göttlichen Natur angelegt wäre. Allein da die Menschen in ihrer Religionsangelegenheit beständig geneigt sind, sich wegen ihrer Verschuldigungen an die göttliche Güte zu wenden, gleichwohl aber seine Gerechtigkeit nicht umgehen können, ein gütiger Richter aber in einer und derselben Person ein Widerspruch ist, so sieht man wohl, dass selbst in praktischer Rücksicht ihre Begriffe hierüber sehr schwankend und mit sich selbst unzusammenstimmend sein müssen, ihre Berichtigung und genaue Bestimmung also von grosser praktischer Wichtigkeit sei.

[1] „Das Richten bedeutet . . . Rechtsanspruch thut." Zusatz der 2. Ausg.

Menschen einen deutlichen und bestimmten (keiner Missdeutung ausgesetzten) Begriff zu verbinden im Stande sind, und dessen Erörterung mehr den Lehrern in ihrem Verhältniss zu einander (als philosophischen und gelehrten Auslegern eines heiligen Buchs) zukömmt, um sich über dessen Sinn zu einigen, in welchem nicht alles für die gemeine Fassungskraft, oder auch für das Bedürfniss dieser Zeit ist, der blose Buchstabenglaube aber die wahre Religionsgesinnung eher verdirbt, als bessert.

Der

philosophischen Religionslehre

viertes Stück.

Viertes Stück.

Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips,

oder

von Religion und Pfaffenthum.

Es ist schon ein Anfang der Herrschaft des guten Princips und ein Zeichen, „dass das Reich Gottes zu uns komme“, wenn auch nur die Grundsätze der Constitution desselben öffentlich zu werden anheben; denn das ist in der Verstandeswelt schon da, wozu die Gründe, die es allein bewirken können, allgemein Wurzel gefasst haben, obschon die vollständige Entwickelung seiner Erscheinung in der Sinnenwelt noch in unabsehlicher Ferne hinausgerückt ist. Wir haben gesehen, dass zu einem ethischen gemeinen Wesen sich zu vereinigen, eine Pflicht von besonderer Art *(officium sui generis)* sei und dass, wenngleich ein Jeder seiner Privatpflicht gehorcht, man daraus wohl eine zufällige Zusammenstimmung Aller zu einem gemeinschaftlichen Guten, auch ohne dass dazu noch besondere Veranstaltung nöthig wäre, folgern könne, dass aber doch jene Zusammenstimmung Aller nicht gehofft werden darf, wenn nicht aus der Vereinigung derselben mit einander zu ebendemselben Zwecke und Errichtung eines **gemeinen Wesens** unter moralischen Gesetzen, als vereinigter und darum stärkerer Kraft, den Anfechtungen des bösen Princips, (welchem Menschen zu Werkzeugen zu dienen, sonst von einander selbst versucht werden,) sich zu widersetzen, ein besonderes Geschäft gemacht wird. — Wir haben auch gesehen, dass ein solches gemeines Wesen, als ein **Reich Gottes,** nur durch Religion von Menschen unternommen, und dass endlich, damit diese öffentlich sei,

(welches zu einem gemeinen Wesen erfordert wird,) jenes in der sinnlichen Form einer Kirche vorgestellt werden könne, deren Anordnung also den Menschen als ein Werk, was ihnen überlassen ist und von ihnen gefordert werden kann, zu stiften obliegt.

Eine Kirche aber, als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr Weisheit (sowohl der Einsicht, als der guten Gesinnung nach) zu erfordern, als man wohl den Menschen zutrauen darf; zumal das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, zu diesem Behuf schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen scheint. In der That ist es auch ein widersinnischer Ausdruck, dass Menschen ein Reich Gottes stiften sollten, (so wie man von ihnen wohl sagen mag, dass sie ein Reich eines menschlichen Monarchen errichten können;) Gott muss selbst der Urheber seines Reiches sein. Allein da wir nicht wissen, was Gott unmittelbar thue, um die Idee seines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu sein wir die moralische Bestimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzustellen, aber wohl, was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern desselben tauglich zu machen, so wird diese Idee, sie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden sein, uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzteren Fall Gott selbst als Stifter, der Urheber der Constitution, Menschen aber doch, als Glieder und freie Bürger dieses Reichs, in allen Fällen die Urheber der Organisation sind; da denn diejenigen unter ihnen[1], welche der letztern gemäss die öffentlichen Geschäfte derselben verwalten, die Administration derselben, als Diener der Kirche, sowie alle Uebrigen eine ihren Gesetzen unterworfene Mitgenossenschaft, die Gemeinde ausmachen.

Da eine reine Vernunftreligion, als öffentlicher Religionsglaube nur die blose Idee von einer Kirche (nämlich einer unsichtbaren) verstattet, und die sichtbare, die auf Satzungen gegründet ist, allein einer Organisation durch Menschen bedürftig und fähig ist; so wird der Dienst unter der Herrschaft des guten Princips in der ersten nicht als Kirchendienst angesehen werden können, und jene Religion hat keine gesetzlichen Diener, als Beamte eines ethischen gemeinen Wesens; ein jedes Glied desselben empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber seine Befehle. Da wir aber gleichwohl in Ansehung aller unserer Pflichten, (die

[1] 1. Ausg.: „diejenigen unter ihnen aber“

wir insgesammt zugleich als göttliche Gebote anzusehen haben,) jederzeit im Dienste Gottes stehen, so wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menschen zu ihren Dienern, (doch ohne Beamte zu sein,) haben; nur werden sie sofern nicht Diener einer Kirche, (einer sichtbaren nämlich, von der allein hier die Rede ist,) heissen können. — Weil indessen jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche nur sofern die wahre sein kann, als sie in sich ein Princip enthält, sich dem reinen Vernunftglauben, (als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht,) beständig zu nähern und den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist,) mit der Zeit entbehren zu können, so werden wir in diesen Gesetzen und an den Beamten der darauf gegründeten Kirche doch einen Dienst *(cultus)* der Kirche sofern setzen können, als diese ihre Lehren und Anordnung jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Im Gegentheil werden die Diener einer Kirche, welche darauf gar nicht Rücksicht nehmen, vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demselben für verdammlich, die Anhänglichkeit aber an den historischen und statutarischen Theil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, des Afterdienstes der Kirche oder (dessen, was durch diese vorgestellt wird,) des ethischen gemeinen Wesens unter der Herrschaft des guten Princips mit Recht beschuldigt werden können. — Unter einem Afterdienst *(cultus spurius)*, wird die Ueberredung, Jemanden durch solche Handlungen zu dienen, verstanden, die in der That[1] dieses seine Absicht rückgängig machen. Das geschieht aber in einem gemeinen Wesen dadurch, dass, was nur den Werth eines Mittels hat, um dem Willen eines Oberen Genüge zu thun, für dasjenige ausgegeben und an die Stelle dessen gesetzt wird, was uns ihm unmittelbar wohlgefällig macht; wodurch dann die Absicht des letzteren vereitelt wird.

[1] „in der That" Zusatz der 2. Ausg.

Erster Theil.

Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt.

Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.* Diejenige, in welcher ich vorher wissen

* Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erstlich: dass in ihr, was das theoretische Erkenntniss und Bekenntniss betrifft, kein assertorisches Wissen, (selbst des Daseins Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntniss schon geheuchelt sein könnte; sondern nur ein der Speculation nach über die oberste Ursache der Dinge problematisches Annehmen (Hypothesis), in Ansehung des Gegenstandes aber, wohin uns unsere moralischgebietende Vernunft zu wirken anweist, ein dieser ihrer Endabsicht Effect verheissendes praktisches, mithin freies assertorisches Glauben vorausgesetzt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muss, bedarf, ohne sich anzumassen, ihr durch theoretische Erkenntniss die objective Realität sichern zu können. Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muss das Minimum der Erkenntniss, (es ist möglich, dass ein Gott sei,) subjectiv schon hinreichend sein. Zweitens wird durch diese Definition einer Religion überhaupt der irrigen Vorstellung, als sei sie ein Inbegriff besonderer auf Gott unmittelbar bezogenen Pflichten, vorgebeugt, und dadurch verhütet, dass wir nicht, (wie dazu Menschen ohnedem sehr geneigt sind,) ausser den ethischbürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen) noch Hofdienste annehmen, und hernach wohl gar die Ermangelung in Ansehung der ersteren durch die letzteren gut zu machen suchen. Es gibt keine besonderen Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen, so bedenkt man nicht, dass diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unseren pflichtmässigen Handlungen überhaupt sei. Wenn es auch heisst: „man soll Gott mehr gehorchen, als den Menschen;“ so bedeutet das nichts Anderes, als: wenn statutarische Gebote, in Ansehung deren Menschen Gesetzgeber und Richter sein können, mit Pflichten, die die Vernunft unbedingt vorschreibt und über deren Befolgung

muss, dass etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion; dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muss, dass etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche Religion. — Der, welcher blos die natürliche Religion für moralischnothwendig, d. i. für Pflicht erklärt, kann auch der Rationalist (in Glaubenssachen) genannt werden. Wenn dieser die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, so heisst er Naturalist; lässt er nun diese zwar zu, behauptet aber, dass sie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert wird, so würde er ein reiner Rationalist genannt werden können; hält er aber den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für nothwendig, so würde er der reine Supernaturalist in Glaubenssachen heissen können.

Der Rationalist muss sich, vermöge dieses seines Titels, von selbst schon innerhalb der Schranken der menschlichen Einsicht halten. Daher wird er nie als Naturalist absprechen, und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion bestreiten; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen. Also kann die Streitfrage nur die wechselseitigen Ansprüche des reinen Rationalisten und des Supernaturalisten in Glaubenssachen, oder dasjenige betreffen, was der eine oder der andere als zur alleinigen wahren Religion nothwendig und hinlänglich, oder nur als zufällig an ihr annimmt.

Wenn man die Religion nicht nach ihrem ersten Ursprunge und ihrer inneren Möglichkeit, (da sie in natürliche und geoffenbarte eingetheilt wird,) sondern blos nach Beschaffenheit derselben, die sie der äussern Mittheilung fähig macht, eintheilt, so kann sie von zweierlei Art sein: entweder die natürliche, von der, (wenn sie einmal da ist,)

und Uebertretung Gott allein Richter sein kann, in Streit kommen, so muss jener ihr Ansehen diesen weichen. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr, als den Menschen gehorcht werden muss, die statutarischen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes verstehen; so würde jener Grundsatz leichtlich das mehrmalen gehörte Feldgeschrei heuchlerischer und herrschsüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das Erlaubte, was die letztere gebietet, ist gewiss Pflicht; ob aber etwas zwar an sich Erlaubtes, aber nur durch göttliche Offenbarung für uns Erkennbares wirklich von Gott geboten sei, ist (wenigstens grösstentheils) höchst ungewiss.

Jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine gelehrte Religion, von der man Andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit, (in und durch welche sie geleitet werden müssen,) überzeugen kann. — Diese Unterscheidung ist sehr wichtig, denn man kann aus dem Ursprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menschenreligion zu sein, nichts folgern, wohl aber aus ihrer Beschaffenheit, allgemein mittheilbar zu sein, oder nicht; die erstere Eigenschaft aber macht den wesentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menschen verbinden soll.

Es kann demnach eine Religion die natürliche, gleichwohl aber auch geoffenbart sein, wenn sie so beschaffen ist, dass die Menschen durch den blosen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte weise und für das menschliche Geschlecht sehr erspriesslich sein konnte, so doch, dass, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin Jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion objectiv eine natürliche, obwohl subjectiv eine geoffenbarte; weshalb ihr auch der erstere Namen eigentlich gebührt. Denn es könnte in der Folge allenfalls gänzlich in Vergessenheit kommen, dass eine solche übernatürliche Offenbarung je vorgegangen sei, ohne dass dabei jene Religion doch das Mindeste weder an ihrer Fasslichkeit, noch an Gewissheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verlöre. Mit der Religion aber, die ihrer innern Beschaffenheit wegen nur als geoffenbart angesehen werden kann, ist es anders bewandt. Wenn sie nicht in einer ganz sichern Tradition oder in heiligen Büchern als Urkunden aufbehalten würde, so würde sie aus der Welt verschwinden, und es müsste entweder eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte, oder in jedem Menschen innerlich eine continuirlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung vorgehen, ohne welche die Ausbreitung und Fortpflanzung eines solchen Glaubens nicht möglich sein würde.

Aber einem Theile nach wenigstens muss jede, selbst die geoffenbarte Religion, doch auch gewisse Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernunft hinzugedacht werden; weil dieser Begriff selbst, als von einer Ver-

bindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Gesetzgebers abgeleitet ein reiner Vernunftbegriff ist. Also werden wir selbst eine geoffenbarte Religion einerseits noch als natürliche, andererseits aber als gelehrte Religion betrachten, prüfen und, was oder wie viel ihr von der einen oder der andern Quelle zustehe, unterscheiden können.

Es lässt sich aber, wenn wir von einer geoffenbarten, (wenigstens einer dafür angenommenen) Religion zu reden die Absicht haben, dieses nicht wohl thun, ohne irgend ein Beispiel davon aus der Geschichte herzunehmen, weil wir uns doch Fälle als Beispiele erdenken müssten, um verständlich zu werden, welcher Fälle Möglichkeit uns aber sonst bestritten werden könnte. Wir können aber nicht besser thun, als irgend ein Buch, welches dergleichen enthält, vornehmlich ein solches, welches mit sittlichen, folglich mit vernunftverwandten Lehren innigst verwebt ist, zum Zwischenmittel der Erläuterungen unserer Idee einer geoffenbarten Religion überhaupt zur Hand zu nehmen, welches wir dann, als eins von den mancherlei Büchern, die von Religion und Tugend unter dem Credit einer Offenbarung handeln, zum Beispiele des an sich nützlichen Verfahrens, das, was uns darin reine, mithin allgemeine Vernunftreligion sein mag, herauszusuchen, vor uns nehmen, ohne dabei in das Geschäft derer, denen die Auslegung desselben Buchs als Inbegriffs positiver Offenbarungslehren anvertraut ist, einzugreifen und ihre Auslegung, die sich auf Gelehrsamkeit gründet, dadurch anfechten zu wollen. Es ist der letzteren vielmehr vortheilhaft, da sie mit den Philosophen auf einen und denselben Zweck, nämlich das Moralischgute ausgeht, diese durch ihre eigenen Vernunftgründe ebendahin zu bringen, wohin sie auf einem andern Wege selbst zu gelangen denkt. — Dieses Buch mag nun hier das neue Testament, als Quelle der christlichen Glaubenslehre sein. Unserer Absicht zufolge wollen wir nun in zwei Abschnitten erstlich die christliche Religion als natürliche, und dann zweitens als gelehrte Religion nach ihrem Inhalte und nach den darin vorkommonden Principien vorstellig machen.

Des ersten Theils erster Abschnitt.

Die christliche Religion als natürliche Religion.

Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects) verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten

Zwecke Effect verschaffen kann, (dem Begriffe von Gott als moralischem Welturheber,) und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist, (auf Unsterblichkeit,) ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff, der ungeachtet seiner unendlichen Fruchtbarkeit doch nur so wenig theoretisches Vernunftvermögen voraussetzt, dass man jeden Menschen von ihr praktisch hinreichend überzeugen, und wenigstens die Wirkung derselben Jedermann als Pflicht zumuthen kann. Sie hat die grosse Erforderniss der wahren Kirche, nämlich die Qualification zur Allgemeinheit in sich, sofern man darunter die Gültigkeit für Jedermann *(universalitas vel omnitudo distributiva)*, d. i. allgemeine Einhelligkeit versteht. Um sie in diesem Sinne als Weltreligion auszubreiten und zu erhalten, bedarf sie freilich zwar einer Dienerschaft *(ministerium)* der blos unsichtbaren Kirche, aber keiner Beamten *(officiales)*, d. i. Lehrer, aber nicht Vorsteher, weil durch Vernunftreligion jedes Einzelnen noch keine Kirche als allgemeine Vereinigung *(omnitudo collectiva)* existirt, oder auch durch jene Idee eigentlich beabsichtigt wird. — Da sich aber eine solche Einhelligkeit nicht von selbst erhalten, mithin ohne eine sichtbare Kirche zu werden, in ihrer Allgemeinheit nicht fortpflanzen dürfte, sondern nur, wenn eine collective Allgemeinheit, d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (sichtbare) Kirche nach Principien einer reinen Vernunftreligion dazu kommt, diese aber aus jener Einhelligkeit nicht von selbst entspringt, oder auch, wenn sie errichtet worden wäre, von ihren freien Anhängern, (wie oben gezeigt worden,) nicht in einen beharrlichen Zustand, als eine Gemeinschaft der Gläubigen gebracht werden würde, (indem keiner von diesen Erleuchteten zu seinen Religionsgesinnungen der Mitgenossenschaft Anderer an einer solchen Religion zu bedürfen glaubt;) so wird, wenn über die natürlichen, durch blose Vernunft erkennbaren Gesetze nicht noch gewisse statutarische, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen (Autorität) begleitete Verordnungen hinzukommen, dasjenige doch immer noch mangeln, was eine besondere Pflicht der Menschen, ein Mittel zum höchsten Zwecke derselben ausmacht, nämlich die beharrliche Vereinigung derselben zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche; welches Ansehen, ein Stifter derselben zu sein, ein Factum und nicht blos den reinen Vernunftbegriff voraussetzt.

Wenn wir nun einen Lehrer annehmen, von dem eine Geschichte (oder wenigstens die allgemeine nicht gründlich zu bestreitende Meinung) sagt, dass er eine reine aller Welt fassliche (natürliche) und eindringende

Religion, deren Lehren als uns aufbehalten wir desfalls selbst prüfen können, zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines lästigen, zur moralischen Absicht nicht abzweckenden herrschenden Kirchenglaubens, (dessen Frohndienst zum Beispiel jedes andern in der Hauptsache blos statutarischen Glaubens, dergleichen in der Welt zu derselben Zeit allgemein war, dienen kann,) vorgetragen habe; wenn wir finden, dass er jene allgemeine Vernunftreligion zur obersten unnachlässlichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht habe und nun gewisse Statuta hinzugefügt habe, welche Formen und Observanzen enthalten, die zu Mitteln dienen sollen, eine auf jene Principien gründende Kirche zu Stande zu bringen; so kann man, unerachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen seiner hierauf abzweckenden Anordnungen, der letzteren doch den Namen der allgemeinen Kirche, ihm selbst aber das Ansehen nicht streitig machen, die Menschen zur Vereinigung in dieselbe berufen zu haben, ohne den Glauben mit neuen belästigenden Anordnungen eben vermehren, oder auch aus den von ihm zuerst getroffenen besondere heilige und für sich selbst als Religionsstücke verpflichtende Handlungen machen zu wollen.

Man kann nach dieser Beschreibung die Person nicht verfehlen, die zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen in aller Menschen Herz geschriebenen Religion, (denn die ist nicht vom willkührlichen Ursprunge,) aber doch der ersten wahren Kirche verehrt werden kann. — Zur Beglaubigung dieser seiner Würde, als göttlicher Sendung, wollen wir einige seiner Lehren als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt anführen; es mag mit der Geschichte stehen, wie es wolle, (denn in der Idee selbst liegt schon der hinreichende Grund zur Annahme,) und die freilich keine anderen, als reine Vernunftlehren werden sein können; denn diese sind es allein, die sich selbst beweisen, und auf denen also die Beglaubigung der anderen vorzüglich beruhen muss.

Zuerst will er, dass nicht die Beobachtung äusserer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne (Matth. V, 20—48); dass Sünde in Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werde (v. 28) und überhaupt Heiligkeit das Ziel sei, wohin er streben soll (v. 48); dass z. B. im Herzen hassen, so viel sei, als tödten (v. 22); dass ein dem Nächsten zugefügtes Unrecht nur durch Genugthuung an ihm selbst, nicht durch gottesdienstliche Handlungen könne vergütet werden (v. 24), und im Punkte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Er-

pressungsmittel,* der Eid, der Achtung für die Wahrheit selbst Abbruch thue (v. 34—37); — dass der natürliche, aber böse Hang des menschlichen Herzens ganz umgekehrt werden solle; das süsse Gefühl der Rache in Duldsamkeit (v. 39. 40) und der Hass seiner Feinde in Wohlthätigkeit (v. 44) übergehen müsse. So, sagt er, sei er gemeint, dem jüdischen Gesetze völlig Genüge zu thun (v. 17,) wobei aber sichtbarlich nicht Schriftgelehrsamkeit, sondern reine Vernunftreligion die Auslegerin desselben sein muss; denn nach dem Buchstaben genommen erlaubte es gerade das Gegentheil von diesem allen. — Er lässt überdem doch auch unter den Benennungen der engen Pforte und des schmalen Weges, die Missdeutung des Gesetzes nicht unbemerkt, welche sich die Menschen erlauben, um ihre wahre moralische Pflicht vorbeizugehen und sich dafür durch Erfüllung der Kirchenpflicht schadlos zu halten (VII, 13).** Von diesen reinen Gesinnungen fordert er gleichwohl, dass sie sich auch in Thaten beweisen sollen (v. 16), und spricht dagegen denen ihre hinterlistige Hoffnung ab, die den Mangel derselben durch Anrufung und Hochpreisung des höchsten Gesetzgebers in der Person seines Gesandten

* Es ist nicht wohl einzusehen, warum dieses klare Verbot wider das auf blosen Aberglauben, nicht auf Gewissenhaftigkeit gegründete Zwangsmittel zum Bekenntnisse vor einem bürgerlichen Gerichtshofe von Religionslehrern für so unbedeutend gehalten wird. Denn dass es Aberglauben sei, auf dessen Wirkung man hier am meisten rechnet, ist daran zu erkennen, dass von einem Menschen, dem man nicht zutraut, er werde in einer feierlichen Aussage, auf deren Wahrheit die Entscheidung des Rechts der Menschen, (des Heiligsten, was in der Welt ist,) beruht, die Wahrheit sagen, doch geglaubt wird, er werde durch eine Formel dazu bewogen werden, die über jene Aussage nichts weiter enthält, als dass er die göttlichen Strafen, (denen er ohnedem wegen einer solchen Lüge nicht entgegehen kann,) über sich aufruft, gleich als ob es auf ihn ankomme, vor diesem höchsten Gericht Rechenschaft zu geben oder nicht — In der angeführten Schriftstelle wird diese Art der Betheurung als eine ungereimte Vermessenheit vorgestellt, Dinge gleichsam durch Zauberworte wirklich zu machen, die doch nicht in unserer Gewalt sind. — Aber man sieht wohl, dass der weise Lehrer, der da sagt: dass, was über das Ja, Ja! Nein, Nein! als Betheurung der Wahrheit geht, vom Uebel sei, die böse Folge vor Augen gehabt habe, welche die Eide nach sich ziehen: dass nämlich die ihnen beigelegte grössere Wichtigkeit die gemeine Lüge beinahe erlaubt macht.

** Die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels; die weite Pforte und der breite Weg, den Viele wandeln, ist die Kirche. Nicht als ob es an ihr und ihren Satzungen liege, dass Menschen verloren werden, sondern dass das Gehen in dieselbe und Bekenntniss ihrer Statute oder Celebrirung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient sein will.

zu ersetzen, und sich Gunst zu erschmeicheln meinen (v. 21). Von diesen Werken will er, dass sie um des Beispiels willen zur Nachfolge auch öffentlich geschehen sollen (V, 16) und zwar in fröhlicher Gemüthsstimmung, nicht als knechtisch abgedrungene Handlungen (VI, 16), und dass so, von einem kleinen Anfange der Mittheilung und Ausbreitung solcher Gesinnungen, als einem Samenkorne in gutem Acker, oder einem Ferment des Guten, sich die Religion durch innere Kraft allmählig zu einem Reiche Gottes vermehren würde (XIII, 31. 32. 33). — Endlich fasst er alle Pflichten 1) in einer allgemeinen Regel zusammen, (welche sowohl das innere, als das äussere moralische Verhältniss der Menschen in sich begreift,) nämlich: thue deine Pflicht aus keiner andern Triebfeder, als der unmittelbaren Werthschätzung derselben, d. i. liebe Gott (den Gesetzgeber aller Pflichten) über alles, 2) einer besonderen Regel, nämlich die das äussere Verhältniss zu andern Menschen als allgemeine Pflicht betrifft: liebe einen Jeden als dich selbst, d. i. befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen; welche Gebote nicht blos Tugendgesetze, sondern Vorschriften der Heiligkeit sind, der wir nachstreben sollen, in Ansehung deren aber die blose Nachstrebung Tugend heisst. — Denen also, die dieses moralische Gute mit der Hand im Schoosse, als eine himmlische Gabe von oben herab, ganz passiv zu erwarten meinen, spricht er alle Hoffnung dazu ab. Wer die natürliche Anlage zum Guten, die in der menschlichen Natur (als ein ihm anvertrautes Pfund) liegt, unbenutzt lässt, im faulen Vertrauen, ein höherer moralischer Einfluss werde wohl die ihm mangelnde sittliche Beschaffenheit und Vollkommenheit sonst ergänzen, dem drohet er an, dass selbst das Gute, was er aus natürlicher Anlage möchte gethan haben, um dieser Verabsäumung willen ihm nicht zu Statten kommen solle (XXV, 29).

Was nun die dem Menschen sehr natürliche Erwartung eines dem sittlichen Verhalten des Menschen angemessenen Looses in Ansehung der Glückseligkeit betrifft, vornehmlich bei so manchen Aufopferungen der letzteren, die des ersteren wegen haben übernommen werden müssen, so verheisst er (V, 11. 12) dafür Belohnung einer künftigen Welt; aber nach Verschiedenheit der Gesinnungen bei diesem Verhalten, denen, die ihre Pflicht um der Belohnung (oder auch Lossprechung von einer verschuldeten Strafe) willen thaten, auf andere Art, als den besseren Menschen, die sie blos um ihrer selbst willen ausübten. Der, welchen der Eigennutz, der Gott dieser Welt, beherrscht, wird, wenn er, ohne

sich von ihm loszusagen, ihn nur durch Vernunft verfeinert und über die enge Grenze des Gegenwärtigen ausdehnt, als ein solcher (Luc. XVI, 3—9) vorgestellt, der jenen seinen Herrn durch sich selbst betrügt und ihm Aufopferungen zum Behuf der Pflicht abgewinnt. Denn wenn er es in Gedanken fasst, dass er doch einmal, vielleicht bald, die Welt werde verlassen müssen, dass er von dem, was er hier besass, in die andere nichts mitnehmen könne, so entschliesst er sich wohl, das, was er oder sein Herr, der Eigennutz, hier an dürftigen Menschen gesetzmässig zu fordern hatte, von seiner Rechnung abzuschreiben und sich gleichsam dafür Anweisungen, zahlbar in einer andern Welt, anzuschaffen; wodurch er zwar mehr klüglich, als sittlich, was die Triebfeder solcher wohlthätigen Handlungen betrifft, aber doch dem sittlichen Gesetze, wenigstens dem Buchstaben nach, gemäss verfährt, und hoffen darf, dass auch dieses ihm in der Zukunft nicht unvergolten bleiben dürfe.* Wenn man hiemit vergleicht, was von der Wohlthätigkeit an Dürftigen aus blosen Bewegungsgründen der Pflicht (Matth. XXV, 35—40) gesagt wird, da der Weltrichter diejenigen, welche den Nothleidenden Hülfe leisteten, ohne sich auch nur in Gedanken kommen zu lassen, dass so etwas noch einer Belohnung werth sei und sie etwa dadurch gleichsam den Himmel zur Belohnung verbänden, gerade eben darum, weil sie es ohne Rücksicht auf Belohnung thaten, für die eigentlichen Auserwählten zu seinem Reich erklärt; so sieht man wohl, dass der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt spricht, sie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts) zum Object der reinsten Verehrung und des grössten moralischen Wohlgefallens für eine die Bestimmung des Menschen im Ganzen beurtheilende Vernunft habe machen wollen.

* Wir wissen von der Zukunft nichts, und sollen auch nicht nach Mehrerem forschen, als was mit den Triebfedern der Sittlichkeit und dem Zwecke derselben in vernunftmässiger Verbindung steht. Dahin gehört auch der Glaube, dass es keine gute Handlung gebe, die nicht auch in der künftigen Welt für den, der sie ausübt, ihre gute Folge haben werde; mithin der Mensch, er mag sich am Ende des Lebens auch noch so verwerflich finden, sich dadurch doch nicht müsse abhalten lassen, wenigstens noch eine gute Handlung, die in seinem Vermögen ist, zu thun, und dass er dabei zu hoffen Ursache habe, sie werde nach dem Maasse, als er hierin eine reine gute Absicht hegt, noch immer von mehrerem Werthe sein, als jene thatlosen Entsündigungen, die, ohne etwas zur Verminderung der Schuld beizutragen, den Mangel guter Handlungen ersetzen sollen.

Hier ist nun eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft fasslich und überzeugend vorgelegt werden kann, die über das an einem Beispiele, dessen Möglichkeit und sogar Nothwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu sein, (so viel Menschen dessen fähig sind,) anschaulich gemacht worden, ohne dass weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Ansehen und die Würde des Lehrers irgend einer andern Beglaubigung, (dazu Gelehrsamkeit oder Wunder, die nicht Jedermanns Sache sind, erfordert würde,) bedürfte. Wenn darin Berufungen auf die ältere (Mosaische) Gesetzgebung und Vorbildung, als ob sie ihm zur Bestätigung dienen sollten, vorkommen, so sind diese nicht für die Wahrheit der gedachten Lehren selbst, sondern nur zur Introduction unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen, gegeben worden, welches unter Menschen, deren Köpfe mit statutarischen Glaubensätzen angefüllt, für die Vernunftreligion beinahe unempfänglich geworden, allezeit viel schwerer sein muss, als wenn sie an die Vernunft unbelehrter, aber auch unverdorbener Menschen hätte gebracht werden sollen. Um deswillen darf es auch Niemand befremden, wenn er einen den damaligen Vorurtheilen sich bequemenden Vortrag für die jetzige Zeit räthselhaft und einer sorgfältigen Auslegung bedürftig findet: ob er zwar allerwärts eine Religionslehre durchscheinen lässt, und zugleich öfters darauf ausdrücklich hinweiset, die jedem Menschen verständlich und ohne allen Aufwand von Gelehrsamkeit überzeugend sein muss.

Zweiter Abschnitt.

Die christliche Religion als gelehrte Religion.

Sofern eine Religion Glaubenssätze als nothwendig vorträgt, die nicht durch die Vernunft als solche erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menschen auf alle künftige Zeiten unverfälscht (dem wesentlichen Inhalt nach) mitgetheilt werden sollen, so ist sie, (wenn man nicht ein continuirliches Wunder der Offenbarung annehmen will,) als ein der Obhut der Gelehrten anvertrautes heiliges Gut anzusehen. Denn ob sie gleich Anfangs mit Wundern und Thaten begleitet, auch in dem, was durch Vernunft eben nicht bestätigt wird, allenthalben Eingang finden konnte; so wird doch selbst die Nachricht von diesen Wundern, zusammt den Lehren, die der Bestätigung durch dieselbe bedurften,

in der Folge der Zeit eine schriftliche urkundliche und unveränderliche Belehrung der Nachkommenschaft nöthig haben.

Die Annehmung der Grundsätze einer Religion heisst vorzüglicher Weise der Glaube *(fides sacra)*. Wir werden also den christlichen Glauben einerseits als einen reinen Vernunftglauben, andererseits als einen Offenbarungsglauben *(fides statutaria)* zu betrachten haben. Der erstere kann nun als ein von Jedem frei angenommener *(fides elicita)*, der zweite als ein gebotener Glaube *(fides imperata)* betrachtet werden. Von dem Bösen, was im menschlichen Herzen liegt und von dem Niemand frei ist, von der Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Nothwendigkeit einer solchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit, von der Untauglichkeit des Ersatzmittels für die ermangelnde Rechtschaffenheit durch kirchliche Observanzen und fromme Frohndienste, und dagegen der unerlasslichen Verbindlichkeit, ein neuer Mensch zu werden, kann sich ein Jeder durch seine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, sich davon zu überzeugen.

Von da an aber, da die christliche Lehre auf Facta, nicht auf blose Vernunftbegriffe gebaut ist, heisst sie nicht mehr blos die christliche Religion, sondern der christliche Glaube, der einer Kirche zum Grunde gelegt worden. Der Dienst einer Kirche, die einem solchen Glauben geweiht ist, ist also zweiseitig; einerseits derjenige, welcher ihr nach dem historischen Glauben geleistet werden muss; andererseits, welcher ihr nach dem praktischen und moralischen Vernunftglauben gebührt. Keiner von beiden kann in der christlichen Kirche als für sich allein bestehend von dem andern getrennt werden; der letztere darum nicht von dem erstern, weil der christliche Glaube ein Religionsglaube, der erstere nicht von dem letzteren, weil er ein gelehrter Glaube ist.

Der christliche Glaube als gelehrter Glaube stützt sich auf Geschichte, und ist, sofern als ihm Gelehrsamkeit (objectiv) zum Grunde liegt, nicht ein an sich freier und von Einsicht hinlänglicher theoretischer Beweisgründe abgeleiteter Glaube *(fides elicita)*. Wäre er ein reiner Vernunftglaube, so würde er, obwohl die moralischen Gesetze, worauf er, als Glaube an einen göttlichen Gesetzgeber, gegründet ist, unbedingt gebieten, doch als freier Glaube betrachtet werden müssen; wie er im ersten Abschnitte auch vorgestellt worden. Ja er würde auch noch, wenn man das Glauben nur nicht zur Pflicht machte, als Geschichtsglaube ein theoretisch freier Glaube sein können; wenn Jedermann

gelehrt wäre. Wenn er aber für Jedermann, auch den Ungelehrten gelten soll, so ist er nicht blos ein gebotener, sondern auch dem Gebot blind, d. i. ohne Untersuchung, ob es auch wirklich göttliches Gebot sei, gehorchender Glaube *(fides servilis)*.

In der christlichen Offenbarungslehre kann man aber keinesweges vom unbedingten Glauben an geoffenbarte, (der Vernunft für sich verborgene) Sätze anfangen, und die gelehrte Erkenntniss, etwa blos als Verwahrung gegen einen, den Nachzug anfallenden Feind darauf folgen lassen; denn sonst wäre der christliche Glaube nicht blos *fides imperata,* sondern sogar *servilis.* Er muss also jederzeit wenigstens als *fides historice elicita* gelehrt werden, d. i. Gelehrsamkeit müsste in ihr, als geoffenbarter Glaubenslehre, nicht den Nachtrab, sondern den Vortrab ausmachen, und die kleine Zahl der Schriftgelehrten (Kleriker), die auch durchaus der profanen Gelahrtheit nicht entbehren könnten, würde den langen Zug der Ungelehrten (Laien), die für sich der Schrift unkundig sind (und worunter selbst die weltbürgerlichen Regenten gehören), nach sich schleppen. — Soll dieses nun nicht geschehen, so muss die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion in der christlichen Glaubenslehre für das oberste gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloses, aber höchst schätzbares Mittel, um der ersteren Fasslichkeit, selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden.

Das ist der wahre Dienst der Kirche, unter der Herrschaft des guten Princips; der aber, wo der Offenbarungsglaube vor der Religion vorhergehen soll, der Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel ist, unbedingt (gleich als Zweck) geboten wird. Der Glaube an Sätze, von welchen der Ungelehrte sich weder durch Vernunft noch Schrift, (sofern diese allererst beurkundet werden müsste,) vergewissern kann, würde zur absoluten Pflicht gemacht *(fides imperata)*, und so sammt andern damit verbundenen Observanzen zum Rang eines auch ohne moralische Bestimmungsgründe der Handlungen als Frohndienst seligmachenden Glaubens erhoben werden. — Eine Kirche auf das letztere Principium gegründet, hat nicht eigentlich Diener *(ministri)*, so wie die von der erstern Verfassung, sondern gebietende hohe Beamte *(officiales)*, welche, wenn sie gleich (wie in einer protestantischen Kirche) nicht im Glanz der Hierarchie als mit

äusserer Gewalt bekleidete geistliche Beamte erscheinen und sogar mit Worten dagegen protestiren, in der That doch sich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wissen wollen, nachdem sie die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde, allemal die höchste Auslegerin derselben zu sein, beraubt und die Schriftgelehrsamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen geboten haben. Sie verwandeln auf diese Art den Dienst der Kirche *(ministerium)* in eine Beherrschung der Glieder derselben *(imperium)*, obzwar sie, um diese Anmassung zu verstecken, sich des bescheidenen Titels der erstern bedienen. Aber diese Beherrschung, die der Vernunft leicht gewesen wäre, kommt ihr theuer, nämlich mit dem Aufwande grosser Gelehrsamkeit, zu stehen. Denn „blind in Ansehung der Natur reisst sie sich das ganze Alterthum über den Kopf und begräbt sich darunter.“ — Der Gang, den die Sachen, auf diesen Fuss gebracht, nehmen, ist folgender.

Zuerst wird das von den ersten Ausbreitern der Lehre Christi klüglich beobachtete Verfahren, ihr unter ihrem Volk Eingang zu verschaffen, für ein Stück der Religion selbst für alle Zeiten und Völker geltend genommen, so dass man glauben sollte, ein jeder Christ müsste ein Jude sein, dessen Messias gekommen ist; womit aber nicht wohl zusammenhängt, dass er doch eigentlich an kein Gesetz des Judenthums (als statutarisches) gebunden sei, dennoch aber das ganze heilige Buch dieses Volks als göttliche für alle Menschen gegebene Offenbarung gläubig annehmen müsse.* — Nun setzt es sogleich mit der Authenticität

*[1] Mendelssohn benutzt diese schwache Seite der gewöhnlichen Vorstellungsart des Christenthums auf sehr geschickte Art, um alles Ansinnen an einen Sohn Israels zum Religionsübergange völlig abzuweisen. Denn, sagte er, da der jüdische Glaube, selbst nach dem Geständnisse der Christen, das unterste Geschoss ist, worauf das Christenthum als das obere ruht; so sei es eben so viel, als ob man Jemanden zumuthen wollte, das Erdgeschoss abzubrechen, um sich im zweiten Stockwerk ansässig zu machen. Seine wahre Meinung aber scheint ziemlich klar durch. Er will sagen: schafft ihr erst selbst das Judenthum aus eurer Religion heraus, (in der historischen Glaubenslehre mag es als eine Antiquität immer bleiben,) so werden wir euren Vorschlag in Ueberlegung nehmen können (In der That bliebe alsdann wohl keine andere, als rein-moralische von Statuten unbemengte Religion übrig.) Unsere Last wird durch Abwerfung des Jochs äusserer Observanzen im mindesten nicht erleichtert, wenn uns dafür ein anderes, nämlich das der Glaubensbekenntnisse heiliger Geschichte, welches den Gewissenhaften viel härter drückt, aufgelegt wird. — Uebrigens werden die heiligen Bücher dieses Volks, wenngleich nicht zum Behuf der Religion,

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

dieses Buchs, (welche dadurch, dass Stellen aus demselben, ja die ganze darin vorkommende heilige Geschichte in den Büchern der Christen zum Behuf dieses ihres Zwecks benutzt werden, lange noch nicht bewiesen ist,) viel Schwierigkeit. Das Judenthum war vor Anfange und selbst dem schon ansehnlichen Fortgange des Christenthums ins gelehrte Publicum noch nicht eingetreten gewesen, d. i. den gelehrten Zeitgenossen anderer Völker noch nicht bekannt, ihre Geschichte gleichsam noch nicht controllirt, und so ihr heiliges Buch wegen seines Alterthums zur historischen Glaubwürdigkeit gebracht worden. Indessen dieses auch eingeräumt, ist es nicht genug, es in Uebersetzungen zu kennen und so auf die Nachkommenschaft zu übertragen, sondern zur Sicherheit des darauf gegründeten Kirchenglaubens wird auch erfordert, dass es auf alle künftige Zeit und in allen Völkern Gelehrte gebe, die der hebräischen Sprache, (soviel es in einer solchen möglich ist, von der man nur ein einziges Buch hat,) kundig sind, und es soll doch nicht blos eine Angelegenheit der historischen Wissenschaft überhaupt, sondern eine, woran die Seligkeit der Menschen hängt, sein, dass es Männer gibt, welche derselben genugsam kundig sind, um der Welt die wahre Religion zu sichern.

Die christliche Religion hat zwar sofern ein ähnliches Schicksal, dass, obwohl die heiligen Begebenheiten derselben selbst unter den Augen eines gelehrten Volks öffentlich vorgefallen sind, dennoch ihre Geschichte sich mehr, als ein Menschenalter verspätet hat, ehe sie in das gelehrte Publicum desselben eingetreten ist, mithin die Authenticität derselben der Bestätigung durch Zeitgenossen entbehren muss. Sie hat aber den grossen Vorzug vor dem Judenthum, dass sie aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen vorgestellt wird und, auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung tretend, durch sie von selbst auch ohne historische Gelehrsamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der grössten Sicherheit verbreitet werden konnte. Aber die ersten Stifter der Gemeinden fanden es doch nöthig, die Geschichte des Judenthums damit zu verflechten, welches nach ihrer damaligen Lage, aber vielleicht

doch für die Gelehrsamkeit, wohl immer aufbehalten und geachtet bleiben; weil die Geschichte keines Volks mit einigem Anschein von Glaubwürdigkeit auf Epochen der Vorzeit, in die alle uns bekannte Profangeschichte gestellt werden kann, so weit zurückdatirt ist, als diese, (sogar bis zum Anfange der Welt,) und so die grosse Leere, welche jene übrig lassen muss, doch wodurch ausgefüllt wird.

auch nur für dieselbe klüglich gehandelt war, und so in ihrem heiligen Nachlass mit an uns gekommen ist. Die Stifter der Kirche aber nahmen diese episodischen Anpreisungsmittel unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf und vermehrten sie entweder mit Tradition, oder Auslegungen, die von Concilien gesetzliche Kraft enthielten, oder durch Gelehrsamkeit beurkundet wurden, von welcher letztern oder ihrem Antipoden, dem inneren Licht, welches sich jeder Laie auch anmassen kann, noch nicht abzusehen ist, wie viel Veränderungen dadurch dem Glauben noch bevorstehen; welches nicht zu vermeiden ist, so lange wir die Religion nicht in uns, sondern ausser uns suchen.

Zweiter Theil.

Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion.

Die wahre alleinige Religion enthält nichts, als Gesetze, d. i. solche praktische Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewusst werden können, die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine moralische Beurtheilung willkührlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun, (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann,) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn,* dessen Befolgung ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung

* Wahn ist die Täuschung, die blose Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend zu halten. So ist es bei einem kargen Reichen der geizende Wahn, dass er die Vorstellung, sich einmal, wenn er wollte, seiner Reichthümer bedienen zu können, für genugsamen Ersatz dafür hält, dass er sich ihrer niemals bedient. Der Ehrenwahn setzt in Anderer Hochpreisung, welche im Grunde nur die äussere Vorstellung ihrer, (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung ist, den Werth, den er blos der letzteren beilegen sollte; zu diesem gehört also auch die Titel- und Ordenssucht; weil diese nur äussere Vorstellungen eines Vorzugs vor Andern sind. Selbst der Wahnsinn hat daher diesen Namen, weil er eine blose Vorstellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache selbst zu nehmen und eben so zu würdigen gewohnt ist. — Nun ist das Bewusstsein des Besitzes eines Mittels zu irgend einem Zweck, (ehe man sich jenes bedient hat,) der Besitz des letzteren blos in der Vorstellung; mithin sich mit dem ersteren zu begnügen, gleich als ob es statt des Besitzes des letzteren gelten könne, ein praktischer Wahn; als von dem hier allein die Rede ist.

Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird.

§. 1.

Vom allgemeinen subjectiven Grunde des Religionswahnes.

Der Anthropomorphismus, der in der theoretischen Vorstellung von Gott und seinem Wesen den Menschen kaum zu vermeiden, übrigens aber doch, (wenn er nur nicht auf Pflichtbegriffe einfliesst,) auch unschuldig genug ist, der ist in Ansehung unseres praktischen Verhältnisses zu seinem Willen und für unsere Moralität selbst höchst gefährlich; denn da machen wir uns einen Gott,* wie wir ihn am leichtesten zu unserem Vortheil gewinnen zu können und der beschwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das Innerste unserer moralischen Gesinnung zu wirken, überhoben zu werden glauben. Der Grundsatz, den der Mensch sich für dieses Verhältniss gewöhnlich macht, ist: dass durch alles, was wir ledigg lich darum thun, um der Gottheit wohlzugefallen, (wenn es nur nicht eben der Moralität geradezu widerstreitet, ob es gleich dazu nicht das Mindeste beiträgt,) wir Gott unsere Dienstwilligkeit als gehorsame und ebendarum wohlgefällige Unterthanen beweisen, also auch Gott *(in potentia)* dienen. — Es dürfen nicht immer Aufopferungen sein, dadurch der Mensch diesen Dienst Gottes zu verrichten glaubt; auch Feierlichkeiten, selbst öffentliche Spiele, wie bei Griechen und Römern, haben oft dazu dienen müssen und dienen noch dazu, um die Gottheit einem Volke oder auch den einzelnen Menschen ihrem Wahne nach günstig zu machen. Doch sind die ersteren (die Büssungen, Kasteiungen, Wallfahrten u. dgl.)

* [1]Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich, zu sagen: dass ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen, (begleitet mit den unendlich grossen Eigenschaften, die zu dem Vermögen gehören, an der Welt einen jenen angemessenen Gegenstand darzustellen,) sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherlei Art auch ein Wesen als Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben worden, ja ihm ein solches auch, (wenn das möglich ist,) selbst erscheinen möchte, so muss er diese Vorstellnng doch allererst mit seinem Ideal zusammenhalten, um zu urtheilen, ob er befugt sei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloser Offenbarung, ohne jenen Begriff vorher in seiner Reinigkeit, als Probierstein, zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben und alle Gottesverehrung würde Idolatrie sein.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten worden, weil sie die unbegrenzte, (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinem Willen stärker zu bezeichnen dienen. Je unnützer solche Selbstpeinigungen sind, je weniger sie auf die allgemeine moralische Besserung des Menschen abgezweckt sind, desto heiliger scheinen sie zu sein; weil sie eben darum, dass sie in der Welt zu gar nichts nutzen, aber doch Mühe kosten, lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu sein scheinen. — Obgleich, sagt man, Gott hiebei durch die That in keiner Absicht gedient worden ist; so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hiezu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht. Hier ist nun der Hang zu einem Verfahren sichtbar, das für sich keinen moralischen Werth hat, als etwa nur als Mittel, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller Ideen des Zwecks zu erhöhen, oder um, wenn es den letztern etwa zuwider wirken könnte, es niederzudrücken;* diesem Verfahren legen wir doch in unserer Meinung den Werth des Zwecks selbst, oder welches eben so viel ist, wir legen der Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gesinnungen (Andacht genannt) den Werth der letztern bei; welches Verfahren mithin ein bloser Religionswahn ist, der

* Für diejenigen, welche allenthalben, wo die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen ihnen nicht so geläufig sind, Widersprüche der Kritik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben, merke ich hier an, dass, wenn von sinnlichen Mitteln das Intellectuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse, welches die ersteren dem letzteren entgegenstellen, geredet wird, dieser Einfluss zweier so ungleichartigen Principien niemals als direct gedacht werden müsse. Nämlich als Sinnenwesen können wir an den Erscheinungen des intellectuellen Princips, d. i. der Bestimmung unserer physischen Kräfte durch freie Willkühr, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetz entgegen oder ihm zu Gunsten wirken; so, dass Ursache und Wirkung als in der That gleichartig vorgestellt werde. Was aber das Uebersinnliche, (das subjective Princip der Moralität in uns, was in der unbegreiflichen Eigenschaft der Freiheit verschlossen liegt,) z. B. die reine Religionsgesinnung betrifft, von dieser sehen wir ausser ihrem Gesetze, (welches aber auch schon genug ist,) nichts das Verhältniss der Ursache und Wirkung im Menschen Betreffendes ein, d. i. wir können uns die Möglichkeit der Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit des Menschen, als ihnen imputabel, nicht erklären, eben darum, weil es freie Handlungen sind, die Erklärungsgründe aber aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müssn.

allerlei Formen annehmen kann, in deren einer er der moralischen ähnlicher sieht, als in der andern, der aber in allen nicht eine blos unvorsätzliche Täuschung, sondern sogar eine Maxime ist, dem Mittel einen Werth an sich, statt des Zwecks beizulegen, da denn vermöge der letzteren dieser Wahn unter allen diesen Formen gleich ungereimt und als verborgene Betrugsneigung verwerflich ist.

§. 2.

Das dem Religionswahne entgegengesetzte moralische Princip der Religion.

Ich nehme erstlich folgenden Satz, als einen keines Beweises benöthigten Grundsatz an: alles, was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloser Religionswahn und Afterdienst Gottes. — Ich sage, was der Mensch thun zu können glaubt; denn ob nicht über alles, was wir thun können, noch in den Geheimnissen der höchsten Weisheit etwas sein möge, was nur Gott thun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menschen zu machen, wird hiedurch nicht verneinet. Aber wenn die Kirche ein solches Geheimniss etwa als offenbart verkündigen sollte, so wird[1] doch die Meinung, dass diese Offenbarung, wie sie uns die heilige Geschichte erzählt, zu glauben und sie, (es sei innerlich oder äusserlich,) zu bekennen, an sich etwas sei, dadurch wir uns Gott wohlgefällig machen, ein gefährlicher Religionswahn sein. Denn dieses Glauben ist als inneres Bekenntniss seines festen Fürwahrhaltens so wahrhaftig ein Thun, das durch Furcht abgezwungen wird, dass ein aufrichtiger Mensch eher jede andere Bedingung, als diese eingehen möchte, weil er bei allen andern Frohndiensten allenfalls nur etwas Ueberflüssiges, hier aber etwas dem Gewissen in einer Declaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt ist, Widerstreitendes thun würde. Das Bekenntniss also, wovon er sich überredet, dass es für sich selbst (als Annahme eines ihm angebotenen Guten) ihn Gott wohlgefällig machen könne, ist etwas, was er noch über den guten Lebenswandel in Befolgung der in der Welt auszuübenden moralischen Gesetze thun zu können vermeint, indem er sich mit seinem Dienst geradezu an Gott wendet.

[1] 1. Ausg.: „würde“.

Die Vernunft lässt uns erstlich in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit, (die vor Gott gilt,) nicht ganz ohne Trost. Sie sagt: dass, wer in einer wahrhaften der Pflicht ergebenen Gesinnung so viel, als in seinem Vermögen steht, thut, um (wenigstens in einer beständigen Annäherung zur vollständigen Angemessenheit mit dem Gesetze) seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf irgend eine Weise, (welche die Gesinnung dieser beständigen Annäherung unwandelbar machen kann,) ergänzt werden, ohne dass sie sich doch anmasst, die Art zu bestimmen und zu wissen, worin sie bestehe, welche vielleicht so geheimnissvoll sein kann, dass Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin das Praktische allein für uns verständlich ist, offenbaren könnte, indessen dass wir theoretisch, was dieses Verhältniss Gottes zum Menschen an sich sei, gar nicht fassen und Begriffe damit verbinden könnten, wenn er uns ein solches Geheimniss auch entdecken wollte. — Gesetzt nun, eine gewisse Kirche behaupte, die Art, wie Gott jenen moralischen Mangel am menschlichen Geschlecht ergänzt, bestimmt zu wissen, und verurtheile zugleich alle Menschen, die jenes der Vernunft natürlicher Weise unbekannte Mittel der Rechtfertigung nicht wissen, darum also auch nicht zum Religionsgrundsatze aufnehmen und bekennen, zur ewigen Verwerfung: wer ist alsdann hier wohl der Unglaubige? der, welcher vertraut, ohne zu wissen, wie das, was er hofft, zugehe, oder der, welcher diese Art der Erlösung des Menschen vom Bösen durchaus wissen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieselbe aufgibt? — Im Grunde ist dem letzteren am Wissen dieses Geheimnisses so viel eben nicht gelegen, (denn das lehrt ihn schon seine Vernunft, dass etwas zu wissen, wozu er doch nichts thun kann, ihm ganz unnütz sei;) sondern er will es nur wissen, um sich, (wenn es auch nur innerlich geschähe,) aus dem Glauben, der Annahme, dem Bekenntnisse und der Hochpreisung alles dieses Offenbarten einen Gottesdienst machen zu können, der ihm die Gunst des Himmels vor allem Aufwande seiner eigenen Kräfte zu einem guten Lebenswandel, also ganz umsonst erwerben, den letzteren wohl gar übernatürlicher Weise hervorbringen, oder, wo ihm etwa zuwider gehandelt würde, wenigstens die Uebertretung vergüten könne.

Zweitens: wenn der Mensch sich von der obigen Maxime nur im mindesten entfernt, so hat der Afterdienst Gottes (die Superstition) weiter keine Grenzen; denn über jene hinaus ist alles, (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht,) willkührlich. Von dem Opfer der

Lippen an, welches ihm am wenigsten kostet, bis zu dem der Naturgüter die sonst zum Vortheil der Menschen wohl besser benutzt werden könnten, ja bis zu der Aufopferung seiner eigenen Person, indem er sich (im Eremiten-, Fakir- oder Mönchsstande) für die Welt verloren macht, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung Gott dar; und wenn er sagt, er brächte ihm auch sein Herz, so versteht er darunter nicht die Gesinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, sondern einen herzlichen Wunsch, dass jene Opfer für die letztere in Zahlung möchten aufgenommen werden, (*natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens,* PHAEDRUS).

Endlich, wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlichen Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihm gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gebe. Sie sind alle, dem Werth (oder vielmehr Unwerth) nach, einerlei, und es ist blose Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen intellectuellen Princip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen. Ob der Andächtler seinen statutenmässigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformel mit den Lippen, oder, wie der Tibetaner, (welcher glaubt, dass diese Wünsche auch schriftlich aufgesetzt, wenn sie nur durch irgend etwas z. B. auf Flaggen geschrieben durch den Wind, oder in eine Büchse eingeschlossen als eine Schwungmaschine mit der Hand bewegt werden, ihren Zweck eben so gut erreichen,) es durch ein Gebet-Rad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Werth. — Es kömmt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äusseren Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Princips an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerei wohlgefällig zu werden.* Gibt

* Es ist eine psychologische Erscheinung, dass die Anhänger einer Confession, bei der etwas weniger Statutarisches zu glauben ist, sich dadurch gleichsam veredelt und als aufgeklärter fühlen; ob sie gleich noch genug davon übrig behalten haben,

es aber nicht etwa auch einen sich über die Grenzen des menschlichen Vermögens erhebenden schwindligen Tugendwahn, der wohl mit dem kriechenden Religionswahn in die allgemeine Klasse der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte? Nein, die Tugendgesinnung beschäftigt sich mit etwas Wirklichem, was für sich selbst Gott wohlgefällig ist und zum Weltbesten zusammenstimmt. Zwar kann sich dazu ein Wahn des Eigendünkels gesellen, der Idee seiner heiligen Pflicht sich für adäquat zu halten; das ist aber nur zufällig. In ihr aber den höchsten Werth zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der in kirchlichen Andachtübungen, sondern baarer zum Weltbesten hinwirkender Beitrag.

Es ist überdem ein (wenigstens kirchlicher) Gebrauch, das, was vermöge des Tugendprincips von Menschen gethan werden kann, Natur, was aber nur den Mangel alles seines moralischen Vermögens zu ergänzen dient und, weil dessen Zulänglichkeit auch für uns Pflicht ist, nur gewünscht, oder auch gehofft und erbeten werden kann, Gnade zu nennen, beide zusammen als wirkende Ursachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Gesinnung anzusehen, sie aber auch nicht blos von einander zu unterscheiden, sondern einander wohl gar entgegenzusetzen.

Die Ueberredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) unterscheiden, oder die ersteren wohl gar in sich hervorbringen zu können, ist Schwärmerei; denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgendworan erkennen, noch weniger auf ihn Einfluss haben, um ihn zu uns herabzuziehen, wenngleich sich im Gemüth bisweilen aufs Moralische hinwirkende Bewegungen ereignen, die man sich nicht erklären kann und von denen unsere Unwissenheit zu gestehen genöthigt ist: „der Wind wehet, wohin er will, aber du weisst nicht, woher er kömmt u. s. w.“ Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar auch Methode sein kann, (weil sich jene vermeinten inneren Offenbarungen doch immer an moralische, mithin an Vernunftideen anschliessen müssen,) der aber doch immer eine der Religion nachtheilige Selbsttäuschung bleibt.

um eben nicht, (wie sie doch wirklich thun,) von ihrer vermeinten Höhe der Reinigkeit auf ihre Mitbrüder im Kirchenwahne mit Verachtung herabsehen zu dürfen. Die Ursache hievon ist, dass sie sich dadurch, so wenig es auch sei, der reinen moralischen Religion doch etwas genähert finden, ob sie gleich dem Wahne immer noch anhänglich bleiben, sie durch fromme Observanzen, wobei nur weniger passive Vernunft ist, ergänzen zu wollen.

Zu glauben, dass es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zu Ergänzung der Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch geben müsse, ist alles, was wir davon sagen können; übrigens sind wir unvermögend, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung derselben etwas zu thun.

Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube; so wie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerei. — Es ist abergläubischer Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne dass er eben ein guter Mensch sein darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, (z. B. durch Bekenntniss statutarischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht u. dgl.) Er wird aber darum abergläubisch genannt, weil er sich blose Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d. i. dem sittlich Guten), für sich schlechterdings nichts wirken können. — Ein Wahn aber heisst schwärmerisch, wo sogar das eingebildete Mittel, als übersinnlich, nicht in dem Vermögen des Menschen ist, ohne noch auf die Unerreichbarkeit des dadurch beabsichtigten übersinnlichen Zwecks zu sehen; denn dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem andern, selbst dem moralischen Gefühl wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist. — Der abergläubische Wahn, weil er ein, an sich für manches Subject taugliches und diesem zugleich mögliches Mittel, wenigstens den Hindernissen einer Gott wohlgefälligen Gesinnung entgegenzuwirken, enthält, ist doch mit der Vernunft sofern verwandt, und nur zufälliger Weise dadurch, dass er das, was blos Mittel sein kann, zum unmittelbar Gott wohlgefälligen Gegenstande macht, verwerflich; dagegen ist der schwärmerische Religionswahn der moralische Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet werden muss, stattfinden kann.

Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz eines Kirchenglaubens ist also, dass dieser neben den statutarischen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in sich enthalten müsse, die Religion des guten Lebenswandels, als das eigentliche Ziel, um jener dereinst gar entbehren zu können, herbeizuführen.

§. 3.

Vom Pfaffenthum* als einem Regiment im Afterdienst des guten Princips.

Die Verehrung mächtiger unsichtbarer Wesen, welche dem hülflosen Menschen durch die natürliche auf dem Bewusstsein seines Unvermögens gegründete Furcht abgenöthigt wurde, fing nicht sogleich mit einer Religion, sondern von einem knechtischen Gottes- (oder Götzen-) Dienste an, welcher, wenn er eine gewisse öffentlich gesetzliche Form bekommen hatte, ein Tempeldienst, und nur, nachdem mit diesen Gesetzen allmählig die moralische Bildung der Menschen verbunden worden, ein Kirchendienst wurde; denen beiden ein Geschichtsglaube zum Grunde liegt, bis man endlich diesen blos für provisorisch, und in ihm die symbolische Darstellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens zu sehen angefangen hat.

Von einem tungusischen Schaman, bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäischen Prälaten, oder, (wollen wir statt der Häupter und Anführer nur auf die Glaubensanhänger nach ihrer eigenen Vorstellungsart sehen,) zwischen dem ganz sinnlichen Wogulitzen[2], der die Tatze von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet: „schlag mich nicht todt!“ bis zum sublimirten Puritaner und Independenten in Connecticut ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Princip, zu glauben; denn was dieses betrifft, so gehören sie insgesammt zu einer und derselben Klasse, derer nämlich, die in dem, was an sich keinen

* [1]Diese blos das Ansehen eines geistlichen Vaters (πάπα) bezeichnende Benennung erhält nur durch den Nebenbegriff eines geistlichen Despotismus, der in allen kirchlichen Formen, so anspruchlos und populär sie sich ankündigen, angetroffen werden kann, die Bedeutung eines Tadels. Ich will daher keinesweges so verstanden sein, als ob ich in der Gegeneinanderstellung der Secten eine vergleichungsweise gegen die andere mit ihren Gebräuchen und Anordnungen geringschätzig machen wolle. Alle verdienen gleiche Achtung, sofern ihre Formen Versuche armer Sterblichen sind, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen; aber auch gleichen Tadel, wenn sie die Form der Darstellung dieser Idee (in einer sichtbaren Kirche) für die Sache selbst halten.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2 Ausg.

[2] 1. Ausg.: „Mogulitzen“.

bessern Menschen ausmacht, (im Glauben gewisser statutarischer Sätze, oder Begehen gewisser willkührlicher Observanzen) ihren Gottesdienst setzen. Diejenigen allein, die ihn lediglich in der Gesinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint sind, unterscheiden sich von jenen durch den Ueberschritt zu einem ganz andern und über das erste weit erhabenen Princip, demjenigen nämlich, wodurch sie sich zu einer (unsichtbaren) Kirche bekennen, die alle Wohldenkende in sich befasst und ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach allein die wahre allgemeine sein kann.

Die unsichtbare Macht, welche über das Schicksal der Menschen gebietet, zu ihrem Vortheil zu lenken, ist eine Absicht, die sie alle haben; nur wie das anzufangen sei, darüber denken sie verschieden. Wenn sie jene Macht für ein verständiges Wesen halten und ihr also einen Willen beilegen, von dem sie ihr Loos erwarten, so kann ihr Bestreben nur in der Auswahl der Art bestehen, wie sie, als seinem Willen unterworfene Wesen, durch ihr Thun und Lassen ihm gefällig werden können. Wenn sie es als moralisches Wesen denken, so überzeugen sie sich leicht durch ihre eigene Vernunft, dass die Bedingung, sein Wohlgefallen zu erwerben, ihr moralisch guter Lebenswandel, vornehmlich die reine Gesinnung, als das subjective Princip desselben, sein müsse. Aber das höchste Wesen kann doch auch vielleicht noch überdem auf eine Art gedient sein wollen, die uns durch blose Vernunft nicht bekannt werden kann, nämlich durch Handlungen, denen für sich selbst wir zwar nichts Moralisches ansehen, die aber doch entweder als von ihm geboten, oder auch nur, um unsere Unterwürfigkeit gegen ihn zu bezeugen, willkührlich von uns unternommen werden; in welchen beiden Verfahrungsarten, wenn sie ein Ganzes systematisch geordneter Beschäftigungen ausmachen, sie also überhaupt einen Dienst Gottes setzen. — Wenn nun beide verbunden sein sollen, so wird entweder jede als unmittelbar, oder eine von beiden nur als Mittel zu der andern, als dem eigentlichen Dienste Gottes, für die Art angenommen werden müssen, Gott wohlzugefallen. Dass der moralische Dienst Gottes *(officium liberum)* ihm unmittelbar gefalle, leuchtet von selbst ein. Er kann aber nicht für die oberste Bedingung alles Wohlgefallens am Menschen anerkannt werden, (welches auch schon im Begriff der Moralität liegt,) wenn der Lohndienst *(officium mercenarium)* als für sich allein Gott wohlgefällig betrachtet werden könnte; denn alsdann würde Niemand wissen, welcher Dienst in einem vorkommenden Falle vorzüglicher wäre,

um das Urtheil über seine Pflicht darnach einzurichten, oder wie sie sich einander ergänzten. Also werden Handlungen, die an sich keinen moralischen Werth haben, nur sofern sie als Mittel zur Beförderung dessen, was an Handlungen unmittelbar gut ist, (zur Moralität) dienen, d. i. um des moralischen Dienstes Gottes willen als ihm wohlgefällig angenommen werden müssen.

Der Mensch nun, welcher Handlungen, die für sich selbst nichts Gott Wohlgefälliges (Moralisches) enthalten, doch als Mittel braucht, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen an ihm und hiemit die Erfüllung seiner Wünsche zu erwerben, steht in dem Wahn des Besitzes einer Kunst, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwege zu bringen; dergleichen Versuche man das Zaubern zu nennen pflegt, welches Wort wir aber, (da es den Nebenbegriff einer Gemeinschaft mit dem bösen Princip bei sich führt, dagegen jene Versuche doch auch als übrigens in guter moralischer Absicht aus Missverstande unternommen gedacht werden können,) gegen das sonst bekannte Wort des Fetischmachens austauschen wollen. Eine übernatürliche Wirkung aber eines Menschen würde diejenige sein, die nur dadurch in seinen Gedanken möglich ist, dass er vermeintlich auf Gott wirkt, und sich desselben als Mittels bedient, um eine Wirkung in der Welt hervorzubringen, dazu seine Kräfte, ja nicht einmal seine Einsicht, ob sie auch Gott wohlgefällig sein möchte, für sich nicht zulangen; welches schon in seinem Begriffe eine Ungereimtheit enthält.

Wenn der Mensch aber, ausserdem dass er durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht, (durch die thätige Gesinnung eines guten Lebenswandels,) sich noch überdem vermittelst gewisser Förmlichkeiten der Ergänzung seines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beistand würdig zu machen sucht, und in dieser Absicht durch Observanzen, die zwar keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung jener moralischen Gesinnung als Mittel dienen, sich für die Erreichung des Objects seiner guten moralischen Wünsche blos empfänglich zu machen meint; so rechnet er zwar zur Ergänzung seines natürlichen Unvermögens auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht als auf etwas vom Menschen (durch Einfluss auf den göttlichen Willen) Gewirktes, sondern Empfangenes, was er hoffen, aber nicht hervorbringen kann. — Wenn ihm aber Handlungen, die an sich, soviel wir einsehen, nichts Moralisches, Gott Wohlgefälliges enthalten, gleichwohl seiner Meinung nach zu einem Mittel, ja zur Bedingung

dienen sollen, die Erhaltung seiner Wünsche unmittelbar von Gott zu erwarten; so muss er in dem Wahne stehen, dass, ob er gleich für dieses Uebernatürliche weder ein physisches Vermögen, noch eine moralische Empfänglichkeit hat, er es doch durch natürliche, an sich aber mit der Moralität gar nicht verwandte Handlungen, (welche auszuüben es keiner Gott wohlgefälligen Gesinnung bedarf, die der ärgste Mensch also ebensowohl, als der beste, ausüben kann,) durch Formeln der Anrufung, durch Bekenntnisse eines Lohnglaubens, durch kirchliche Observanzen u. dgl. bewirken und so den Beistand der Gottheit gleichsam herbeizaubern könne; denn es ist zwischen blos physischen Mitteln und einer moralisch wirkenden Ursache gar keine Verknüpfung nach irgend einem Gesetze, welches sich die Vernunft denken kann, nach welchem die letztere durch die erstere zu gewissen Wirkungen als bestimmbar vorgestellt werden könnte.

Wer also die Beobachtung statutarischer, einer Offenbarung bedürfenden Gesetze als zur Religion nothwendig, und zwar nicht blos als Mittel für die moralische Gesinnung, sondern als die objective Bedingung, Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden, voranschickt, und diesem Geschichtsglauben die Bestrebung zum guten Lebenswandel nachsetzt, (anstatt dass die erstere als etwas, was nur bedingter Weise Gott wohlgefällig sein kann, sich nach dem letzteren, was ihm allein schlechthin wohlgefällt, richten muss,) der verwandelt den Dienst Gottes in ein bloses Fetischmachen und übt einen Afterdienst aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. So viel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man sie verbindet! — In dieser Unterscheidung aber besteht die wahre Aufklärung; der Dienst Gottes wird dadurch allererst ein freier, mithin moralischer Dienst. Wenn man aber davon abgeht, so wird, statt der Freiheit der Kinder Gottes, dem Menschen vielmehr das Joch eines Gesetzes (des statutarischen) auferlegt, welches dadurch, dass es als unbedingte Nöthigung, etwas zu glauben, was nur historisch erkannt werden und darum nicht für Jedermann überzeugend sein kann, ein für gewissenhafte Menschen noch weit schwereres Joch ist*, als der ganze Kram

* „Dasjenige Joch ist sanft, und die Last ist leicht", wo die Pflicht, die Jedermann obliegt, als von ihm selbst und durch seine eigene Vernunft ihm auferlegt betrachtet werden kann; das es daher sofern freiwillig auf sich nimmt. Von dieser Art sind aber nur die moralischen Gesetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche sagen konnte: „meine Gebote sind nicht schwer." Dieser

frommer auferlegter Observanzen immer sein mag, bei denen es genug ist, dass man sie begeht, um mit einem eingerichteten kirchlichen gemeinen Wesen zusammenzupassen, ohne dass Jemand innerlich oder äusserlich das Bekenntniss seines Glaubens ablegen darf, dass er es für eine von Gott gestiftete Anordnung halte; denn durch dieses wird eigentlich das Gewissen belästigt.

Das Pfaffenthum ist also die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Principien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen. Nun gibt es zwar manche Kirchenformen, in denen das Fetischmachen so mannigfaltig und so mechanisch ist, dass es beinahe alle Moralität, mithin auch Religion zu verdrängen und ihre Stelle vertreten zu sollen scheint, und so ans Heidenthum sehr nahe angrenzt; allein auf das Mehr oder Weniger kömmt es hier nicht eben an, wo der Werth oder Unwerth auf der Beschaffenheit des zu oberst verbindenden Princips beruht. Wenn dieses die gehorsame Unterwerfung unter eine Satzung, als Frohndienst, nicht aber die freie Huldigung auferlegt, die dem moralischen Gesetze zu oberst geleistet werden soll; so mögen der auferlegten Observanzen noch so wenig sein; genug, wenn sie für unbedingt nothwendig erklärt werden, so ist das immer ein Fetischglauben, durch den die Menge regiert und durch den Gehorsam unter eine Kirche (nicht der Religion) ihrer moralischen Freiheit beraubt wird. Die Verfassung derselben (Hierarchie) mag monarchisch, oder aristokratisch, oder demokratisch sein; das betrifft nur die Organisation; die Constitution derselben ist und bleibt doch unter allen diesen Formen immer despotisch. Wo Statute des Glaubens zum Constitutionalgesetz gezählt werden, da herrscht ein Klerus, der der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autorisirter Bewahrer

Ausdruck will nur so viel sagen: sie sind nicht beschwerlich, weil ein Jeder die Nothwendigkeit ihrer Befolgung von selbst einsieht, mithin ihm dadurch nichts aufgedrungen wird, dahingegen despotisch gebietende, obzwar zu unserem Besten, (doch nicht durch unsere Vernunft) uns auferlegte Anordnungen, davon wir keinen Nutzen sehen können, gleichsam Vexationen (Plackereien) sind, denen man sich nur gezwungen unterwirft. An sich sind aber die Handlungen, in der Reinigkeit ihrer Quelle betrachtet, die durch jene moralischen Gesetze geboten werden, gerade die, welche dem Menschen am schwersten fallen, und wofür er gerne die beschwerlichsten frommen Plackereien übernehmen möchte, wenn es möglich wäre, diese statt jener in Zahlung zu bringen.

und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschrift ausschliesslich zu verwalten die Autorität hat, und also, mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf. — Weil nun ausser diesem Klerus alles Uebrige Laie ist, (das Oberhaupt des politischen gemeinen Wesens nicht ausgenommen;) so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluss auf die Gemüther, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disciplin selbst das Denken des Volks gewöhnt hat; wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommene Principien, gerade das Gegentheil von dem hervorbringt, was beabsichtigt war.

Das alles ist die unvermeidliche Folge von der beim ersten Anblick unbedenklich scheinenden Versetzung der Principien des alleinselig machenden Religionsglaubens, indem es darauf ankam, welchem von beiden man die erste Stelle als oberste Bedingung, (der das andere untergeordnet ist,) einräumen sollte. Es ist billig, es ist vernünftig, anzunehmen, dass nicht blos „Weise nach dem Fleisch", Gelehrte oder Vernünftler zu dieser Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen sein werden; — denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig sein, — sondern „was thöricht ist vor der Welt"; selbst der Unwissende oder an Begriffen Eingeschränkteste muss auf eine solche Belehrung und innere Ueberzeugung Anspruch machen können. Nun scheint zwar ein Geschichtsglaube, vornehmlich wenn die Begriffe, deren er bedarf, um die Nachrichten zu fassen, ganz anthropologisch und der Sinnlichkeit sehr anpassend sind, gerade von dieser Art zu sein. Denn was ist leichter, als eine solche sinnlich gemachte und einfältige Erzählung aufzufassen und einander mitzutheilen, oder von Geheimnissen die Worte nachzusprechen, mit denen es gar nicht nöthig ist, einen Sinn zu verbinden; wie leicht findet dergleichen, vornehmlich bei einem grossen verheissenen Interesse, allgemeinen Eingang, und wie tief wurzelt ein Glaube an die Wahrheit einer solchen Erzählung, die sich überdem auf eine von langer Zeit her für authentisch anerkannte Urkunde gründet; und so ist ein solcher Glaube freilich auch den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten ange-

messen. Allein obzwar die Kundmachung einer solchen Begebenheit sowohl, als auch der Glaube an darauf gegründete Verhaltungsregeln nicht gerade oder vorzüglich für Gelehrte oder Weltweise gegeben sein darf; so sind diese doch auch davon nicht ausgeschlossen, und da finden sich nun so viel Bedenklichkeiten, theils in Ansehung ihrer Wahrheit, theils in Ansehung des Sinnes, darin ihr Vortrag genommen werden soll, dass einen solchen Glauben, der so vielen (selbst aufrichtig gemeinten) Streitigkeiten unterworfen ist, für die oberste Bedingung eines allgemeinen und alleinseligmachenden Glaubens anzunehmen, das Widersinnischste ist, was man denken kann. — Nun gibt es aber ein praktisches Erkenntniss, das, ob es gleich lediglich auf Vernunft beruht und keiner Geschichtslehre bedarf, doch jedem, auch dem einfältigsten Menschen, so nahe liegt, als ob es ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre: ein Gesetz, was man nur nennen darf, um sich über sein Ansehen mit Jedem sofort einzuverstehen, und welches in Jedermanns Bewusstsein unbedingte Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr ist, diese Erkenntniss führt entweder schon für sich allein auf den Glauben an Gott, oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers, mithin leitet es zu einem reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist; ja er führt dahin so natürlich, dass, wenn man den Versuch machen will, man finden wird, dass er jedem Menschen, ohne ihm etwas davon gelehrt zu haben, ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klüglich gehandelt, von diesem anzufangen und den Geschichtsglauben, der damit harmonirt, auf ihn folgen zu lassen, sondern es ist auch Pflicht, ihn zur obersten Bedingung zu machen, unter der wir allein hoffen können, des Heils theilhaftig zu werden, was uns ein Geschichtsglaube immer verheissen mag, und zwar dergestalt, dass wir diesen nur nach der Auslegung, welche der reine Religionsglaube ihm gibt, für allgemein verbindlich können oder dürfen gelten lassen, (weil dieser allgemein gültige Lehre enthält;) indessen dass der Moralischgläubige doch auch für den Geschichtsglauben offen ist, sofern er ihn zur Belebung seiner reinen Religionsgesinnung zuträglich findet, welcher Glaube auf diese Art allein einen reinen moralischen Werth hat, weil er frei und durch keine Bedrohung, (wobei er nie aufrichtig sein kann,) abgedrungen ist.

Sofern nun aber auch der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben, nach den der Menschheit über-

haupt vorgeschriebenen Gesetzen, vorzüglich gerichtet ist, so kann man doch noch fragen: ob in dieser immer nur Gottseligkeits-, oder auch reine Tugendlehre, jede besonders, den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen solle. Die erste Benennung, nämlich Gottseligkeitslehre, drückt vielleicht die Bedeutung des Worts *religio*, (wie es jetziger Zeit verstanden wird,) im objectiven Sinn am besten aus.

Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott; Furcht Gottes ist diese Gesinnung in Befolgung seiner Gebote aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht d. i. aus Achtung fürs Gesetz; Liebe Gottes aber, aus eigener freier Wahl und aus Wohlgefallen am Gesetze (aus Kindespflicht). Beide enthalten also, noch über die Moralität, den Begriff von einem mit Eigenschaften, die das durch diese beabsichtigte, aber über unser Vermögen hinausgehende höchste Gut zu vollenden erforderlich sind, versehenen übersinnlichen Wesen, von dessen Natur der Begriff, wenn wir über das moralische Verhältniss der Idee desselben zu uns hinausgehen, immer in Gefahr steht, von uns anthropomorphistisch und dadurch oft unseren sittlichen Grundsätzen gerade zum Nachtheil gedacht zu werden, von dem also die Idee in der speculativen Vernunft für sich selbst nicht bestehen kann, sondern sogar ihren Ursprung, noch mehr aber ihre Kraft gänzlich auf der Beziehung zu unserer auf sich selbst beruhenden Pflichtbestimmung gründet. Was ist nun natürlicher in der ersten Jugendunterweisung und selbst in dem Kanzelvortrage: die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder diese vor jener, (wohl gar ohne derselben zu erwähnen,) vorzutragen? Beide stehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander. Dies ist aber nicht anders möglich, als, da sie nicht einerlei sind, eine müsste als Zweck, die andere blos als Mittel gedacht und vorgetragen werden. Die Tugendlehre aber besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott), die Gottseligkeitslehre enthält den Begriff von einem Gegenstande, den wir uns in Beziehung auf unsere Moralität, als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzwecks vorstellen. Die Gottseligkeitslehre kann also nicht für sich den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, das, was an sich einen besseren Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung zu stärken; dadurch, dass sie ihr, (als einer Bestrebung zum Guten, selbst zur Heiligkeit,) die Erwartung des Endzwecks, dazu jene unvermögend ist, verheisst und sichert. Der Tugendbegriff ist dagegen aus der Seele des Menschen genommen. Er hat ihn schon ganz,

obzwar unentwickelt, in sich, und darf nicht, wie der Religionsbegriff, durch Schlüsse herausvernünftelt werden. In seiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewusstseins eines sonst von uns nie gemuthmassten Vermögens, über die grössten Hindernisse in uns Meister werden zu können, in der Würde der Menschheit, die der Mensch an seiner eigenen Person und ihrer Bestimmung verehren muss, nach der er strebt, um sie zu erreichen, liegt etwas so Seelenerhebendes und zur Gottheit selbst, die nur durch ihre Heiligkeit und als Gesetzgeber für die Tugend anbetungswürdig ist, Hinleitendes, dass der Mensch, selbst wenn er noch weit davon entfernt ist, diesem Begriffe die Kraft des Einflusses auf seine Maximen zu geben, dennoch nicht ungern damit unterhalten wird, weil er sich selbst durch diese Idee schon in gewissem Grade veredelt fühlt, indessen dass der Begriff von einem, diese Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrscher noch in grosser Ferne von ihm liegt, und wenn er davon anfinge, seinen Muth, (der das Wesen der Tugend mit ausmacht,) niederschlagen, die Gottseligkeit aber in schmeichelnde, knechtische Unterwerfung unter eine despotischgebietende Macht zu verwandeln in Gefahr bringen würde. Dieser Muth, auf eigenen Füssen zu stehen, wird nun selbst durch die darauf folgende Versöhnungslehre gestärkt, indem sie, was nicht zu ändern ist, als abgethan vorstellt, und nun den Pfad zu einem neuen Lebenswandel für uns eröffnet, anstatt dass, wenn diese Lehre den Anfang macht, die leere Bestrebung, das Geschehene ungeschehen zu machen (die Expiation), die Furcht wegen der Zueignung derselben, die Vorstellung unseres gänzlichen Unvermögens zum Guten und die Aengstlichkeit wegen des Rückfalls ins Böse dem Menschen den Muth benehmen* und ihn in einen ächzenden moralischpassiven Zustand,

* Die verschiedenen Glaubensarten der Völker geben ihnen nach und nach auch wohl einen, im bürgerlichen Verhältniss äusserlich auszeichnenden Charakter, der ihnen nachher, gleich als ob er Temperamentseigenschaft im Ganzen wäre, beigelegt wird. So zog sich der Judaismus, seiner ersten Einrichtung nach, da ein Volk sich, durch alle erdenkliche, zum Theil peinliche Observanzen von allen andern Völkern absondern und aller Vermischung mit ihnen vorbeugen sollte, den Vorwurf des Menschenhasses zu. Der Mohammedanismus unterscheidet sich durch Stolz, weil er, statt der Wunder, an den Siegen und der Unterjochung vieler Völker die Bestätigung seines Glaubens findet, und seine Andachtsgebräuche alle von der muthigen Art sind.** Der hinduische Glaube gibt seinen Anhängern den Charakter der Klein-

** [1] Diese merkwürdige Erscheinung (des Stolzes eines unwissenden, obgleich verständigen Volks auf seinen Glauben) kann auch von Einbildung des Stifters herrühren,

[1] Diese Anmerkung zur Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

der nichts Grosses und Gutes unternimmt, sondern alles vom Wünschen erwartet, versetzen muss. — Es kommt in dem, was die moralische Gesinnung betrifft, alles auf den obersten Begriff an, dem man seine Pflichten unterordnet. Wenn die Verehrung Gottes das Erste ist, der man also die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein Idol, d. i. er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichelung zu gefallen hoffen dürften; die Religion aber ist alsdann Idololatrie. Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unserer guten Zwecke bekrönt werden zu können.

müthigkeit aus Ursachen, die denen des nächstvorhergehenden gerade entgegengesetzt sind. — Nun liegt es gewiss nicht an der innern Beschaffenheit des christlichen Glaubens, sondern an der Art, wie er an die Gemüther gebracht wird, wenn ihm an denen, die es am herzlichsten mit ihm meinen, aber vom menschlichen Verderben anhebend und an aller Tugend verzweifelnd, ihr Religionsprincip allein in der Frömmigkeit, (worunter der Grundsatz des leidenden Verhaltens in Ansehung der durch eine Kraft von oben zu erwartenden Gottseligkeit verstanden wird,) setzen, ein jenem ähnlicher Vorwurf gemacht werden kann; weil sie nie ein Zutrauen in sich selbst setzen, in beständiger Aengstlichkeit sich nach einem übernatürlichen Beistande umsehen, und selbst in dieser Selbstverachtung, (die nicht Demuth ist,) ein Gunst erwerbendes Mittel zu besitzen vermeinen, wovon der äussere Ausdruck (im Pietismus oder der Frömmelei) eine knechtische Gemüthsart ankündigt.

als habe er den Begriff der Einheit Gottes und dessen übersinnlicher Natur allein in der Welt wiederum erneuert, der freilich eine Veredelung seines Volkes durch Befreiung vom Bilderdienst und der Anarchie der Vielgötterei sein würde, wenn jener sich dieses Verdienst mit Recht zuschreiben könnte. — Was das Charakteristische der dritten Klasse von Religionsgenossen betrifft, welcher übel verstandene Demuth zum Grunde hat, so soll die Herabsetzung des Eigendünkels in der Schätzung seines moralischen Werths, durch die Vorhaltung der Heiligkeit des Gesetzes, nicht Verachtung seiner selbst, sondern vielmehr Entschlossenheit bewirken, dieser edlen Anlage in uns gemäss uns der Angemessenheit zu jener immer mehr zu nähern; statt dessen Tugend, die eigentlich im Muthe dazu besteht, als ein des Eigendünkels schon verdächtiger Name ins Heidenthum verwiesen und kriechende Gunstbewerbung dagegen angepriesen wird. — Andächtelei (*bigotterie, devotio spuria*) ist die Gewohnheit, statt Gott wohlgefälliger Handlungen (in Erfüllung aller Menschenpflichten) in der unmittelbaren Beschäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeigungen die Uebung der Frömmigkeit zu setzen; welche Uebung alsdann zum Frohndienst (*opus operatum*) gezählt werden muss, nur dass sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter übersinnlicher (himmlischer) Gefühle hinzuthut.

§. 4.

Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen.

Es ist hier nicht die Frage: wie das Gewissen geleitet werden solle? (denn das will keinen Leiter; es ist genug eines zu haben,) sondern wie dieses selbst zum Leitfaden in den bedenklichsten moralischen Entschliessungen dienen könne? —

Das Gewissen ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist. Wie ist es aber möglich, sich ein solches zu denken; da das Bewusstsein aller unserer Vorstellungen nur in logischer Absicht, mithin blos bedingter Weise, wenn wir unsere Vorstellung klar machen wollen, nothwendig zu sein scheint, mithin nicht unbedingt Pflicht sein kann?

Es ist ein moralischer Grundsatz, der keines Beweises bedarf: man soll nichts auf die Gefahr wagen, dass es unrecht sei *(quod dubitas, ne feceris!* Plin.) Das Bewusstsein also, dass eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen. Es ist auch nicht schlechthin nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Aber von der, die ich unternehmen will, muss ich nicht allein urtheilen und meinen, sondern auch gewiss sein, dass sie nicht unrecht sei, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der Probabilismus d. i. der Grundsatz entgegengesetzt ist, dass die blose Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen. — Man könnte das Gewissen auch so definiren: es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft; nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen. Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen; denn das thut die Vernunft, sofern sie subjectiv-praktisch ist, (daher die *casus conscientiae* und die Casuistik, als eine Art von Dialektik des Gewissens;) sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit, (ob sie recht oder unrecht sind,) übernommen habe, und stellt den Menschen wider und für sich selbst zum Zeugen auf, dass dieses geschehen oder nicht geschehen sei.

Man nehme z. B. einen Ketzerrichter an, der an der Alleinigkeit seines statutarischen Glaubens, bis allenfalls zum Märtyrerthume, fest

hängt und der einen des Unglaubens verklagten sogenannten Ketzer (sonst guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurtheilt, man sagen könne, er habe seinem, (obzwar irrenden) Gewissen gemäss gerichtet, oder ob man ihm vielmehr schlechthin Gewissenlosigkeit Schuld geben könne, er mag geirrt oder mit Bewusstsein unrecht gethan haben? weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, dass er in einem solchen Falle nie ganz gewiss sein konnte, er thue hierunter nicht völlig unrecht. Er war zwar vermuthlich des festen Glaubens, dass ein übernatürlich geoffenbarter göttlicher Wille (vielleicht nach dem Spruch: *compellite intrare,*) es ihm erlaubt, wo nicht gar zur Pflicht macht, den vermeinten Unglauben zusammt den Unglaubigen auszurotten. Aber war er denn wirklich von einer solchen geoffenbarten Lehre und auch diesem Sinne derselben so sehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menschen umzubringen? Dass einem Menschen seines Religionsglaubens wegen das Leben zu nehmen, unrecht sei, ist gewiss: wenn nicht etwa, (um das Aeusserste einzuräumen,) ein göttlicher, ausserordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat. Dass aber Gott diesen fürchterlichen Willen jemals geäussert habe, beruht auf Geschichtsdocumenten und ist nie apodiktisch gewiss. Die Offenbarung ist ihm doch nur durch Menschen zugekommen, und von diesen ausgelegt, und schiene sie ihm auch von Gott selbst gekommen zu sein, (wie der an Abraham ergangene Befehl, seinen eigenen Sohn wie ein Schaf zu schlachten,) so ist es wenigstens doch möglich, dass hier ein Irrthum vorwalte. Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, etwas zu thun, was höchst unrecht sein würde, und hierin eben handelt er gewissenlos. — So ist es nun mit allem Geschichts- und Erscheinungsglauben bewandt: dass nämlich die Möglichkeit immer übrig bleibt, es sei darin ein Irrthum anzutreffen, folglich ist es gewissenlos, ihm bei der Möglichkeit, dass vielleicht dasjenige, was er fordert oder erlaubt, unrecht sei, d. i. auf die Gefahr der Verletzung einer an sich gewissen Menschenpflicht Folge zu leisten.

Noch mehr: eine Handlung, die ein solches positives (dafür gehaltenes) Offenbarungsgesetz gebietet, sei auch an sich erlaubt, so fragt sich, ob geistliche Obere oder Lehrer es, nach ihrer vermeinten Ueberzeugung dem Volke als Glaubensartikel (bei Verlust ihres Standes) zu bekennen auferlegen dürfen? Da die Ueberzeugung keine anderen, als historische Beweisgründe für sich hat, in dem Urtheile dieses Volks aber, (wenn es sich selbst nur im mindesten prüft,) immer die absolute

Möglichkeit eines vielleicht damit, oder bei ihrer classischen Auslegung vorgegangenen Irrthums übrig bleibt; so würde der Geistliche das Volk nöthigen, etwas, wenigstens innerlich, für so wahr, als es einen Gott glaubt, d. i. gleichsam im Angesichte Gottes zu bekennen, was es, als ein solches, doch nicht gewiss weiss, z. B. die Einsetzung eines gewissen Tages zur periodischen öffentlichen Beförderung der Gottseligkeit als ein von Gott unmittelbar verordnetes Religionsstück anzuerkennen, oder ein Geheimniss, als von ihm festiglich geglaubt zu bekennen, was es nicht einmal versteht. Sein geistlicher Oberer würde hiebei selbst wider Gewissen verfahren, etwas, wovon er selbst nie völlig überzeugt sein kann, Andern zum Glauben aufzudringen, und sollte daher billig wohl bedenken, was er thut, weil er allen Missbrauch aus einem solchen Frohnglauben verantworten muss. — Es kann also vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrhaftigkeit im Glauben (oder dessen selbst blos innerem Bekenntnisse) sein, und diese ist an sich verdammlich.

Obzwar, wie oben angemerkt worden, Menschen, die nur den mindesten Anfang in der Freiheit zu denken gemacht haben,* da sie vorher unter einem Sklavenjoche des Glaubens waren (z. B. die Protestanten), sich sofort gleichsam für veredelt halten, je weniger sie (Positives und zur Priestervorschrift Gehöriges) zu glauben nöthig haben,

* Ich gestehe, dass ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk, (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist,) ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigenthümers sind zur Freiheit noch nicht reif; und so auch, die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist, (man muss frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmässig bedienen zu können.) Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge Anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche, (welche machen zu dürfen, man frei sein muss.) Ich habe nichts dawider, dass die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genöthigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatze machen, dass denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, der den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich im Staat, Hause und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?

so ist es doch bei denen, die noch keinen Versuch dieser Art haben machen können oder wollen, gerade umgekehrt; denn dieser ihr Grundsatz ist: es ist rathsam, lieber zu viel, als zu wenig zu glauben. Denn was man mehr thut, als man schuldig ist, schade wenigstens nichts, könne aber doch vielleicht wohl gar helfen. — Auf diesen Wahn, der die Unredlichkeit in Religionsbekenntnissen zum Grundsatze macht, (wozu man sich desto leichter entschliesst, weil die Religion jeden Fehler, foglich auch den der Unredlichkeit wieder gut macht,) gründet sich die sogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubenssachen *(argumentum a tuto)*: ist das wahr, was ich von Gott bekenne, so habe ich's getroffen; ist es nicht wahr, übrigens auch nichts an sich Unerlaubtes, so habe ich es blos überflüssig geglaubt, was zwar nicht nöthig war, mir aber nur etwa eine Beschwerde, die doch kein Verbrechen ist, aufgeladen. Die Gefahr aus der Unredlichkeit seines Vorgebens, die Verletzung des Gewissens, etwas selbst vor Gott für gewiss auszugeben, wovon er sich doch bewusst ist, dass es nicht von der Beschaffenheit sei, es mit unbedingtem Zutrauen zu betheuern, dieses alles hält der Heuchler für nichts. — Die ächte mit der Religion allein vereinbarte Sicherheitsmaxime ist gerade die umgekehrte: was, als Mittel oder als Bedingung der Seligkeit, mir nicht durch meine eigene Vernunft, sondern nur durch Offenbarung bekannt und vermittelst eines Geschichtsglaubens allein in meine Bekenntnisse aufgenommen werden kann, übrigens aber den reinen moralischen Grundsätzen nicht widerspricht, kann ich zwar nicht für gewiss glauben und betheuern, aber auch eben so wenig als gewiss falsch abweisen. Gleichwohl, ohne etwas hierüber zu bestimmen, rechne ich darauf, dass, was darin Heilbringendes enthalten sein mag, mir, sofern ich mich nicht etwa durch den Mangel der moralischen Gesinnung in einem guten Lebenswandel dessen unwürdig mache, zu gut kommen werde. In dieser Maxime ist wahrhafte moralische Sicherheit, nämlich vor dem Gewissen, (und mehr kann von einem Menschen nicht verlangt werden;) dagegen ist die höchste Gefahr und Unsicherheit bei dem vermeinten Klugheitsmittel, die nachtheiligen Folgen, die mir aus dem Nichtbekennen entspringen dürften, listiger Weise zu umgehen und dadurch, dass man es mit beiden Parteien hält, es mit beiden zu verderben. —

Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Ueberzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte:

getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf alles, was dir werth und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betheuern? so müsste ich von der menschlichen, (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, dass auch der kühnste Glaubenslehrer hiebei zittern müsste.* Wenn das aber so ist, wie reimt es sich mit der Gewissenhaftigkeit zusammen, gleichwohl auf eine solche Glaubenserklärung, die keine Einschränkung zulässt, zu dringen, und die Vermessenheit solcher Betheurungen sogar selbst für Pflicht und gottesdienstlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menschen, die zu allem, was moralisch ist, (dergleichen die Annahme einer Religion,) durchaus erfordert wird, gänzlich zu Boden zu schlagen und nicht einmal dem guten Willen Platz einzuräumen, der da sagt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!"**

*[1] Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine theure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müsste doch auch sagen können: wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein! — Wenn es Jemand gäbe, der einen solchen schrecklichen Ausspruch thun könnte, so würde ich rathen, sich in Ansehung seiner nach dem persischen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: ist Jemand einmal (als Pilgrim) in Mekka gewesen, so ziehe aus dem Hause, worin er mit dir wohnt; ist er zweimal da gewesen, so ziehe aus derselben Strasse, wo er sich befindet; ist er aber dreimal da gewesen, so verlasse die Stadt, oder gar das Land, wo er sich aufhält.

**[1] O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich, (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion,) von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wiewohl es sehr zu bedauern ist, dass Offenherzigkeit, (die ganze Wahrheit, die man weiss, zu sagen,) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit, (dass alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei,) muss man von jedem Menschen fordern können, und wenn auch selbst dazu keine Anlage in unserer Natur wäre, deren Cultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrace in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen. — Aber jene verlangte Gemüthseigenschaft ist eine solche, die vielen Versuchungen ausgesetzt ist und manche Aufopferung kostet, daher auch moralische Stärke, d. i. Tugend, (die erworben werden muss,) fordert, die aber früher, als jede andere bewacht und cultivirt werden muss, weil der entgegengesetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln lassen, am schwersten auszurotten ist. — Nun vergleiche man damit unsere Erziehungsart, vornehmlich im Punkte der Religion, oder besser, der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtnisses in Beantwortung der sie betreffenden Fragen, ohne auf die Treue des

[1] Beide Anmerkungen sind Zusatz der 2. Ausg.

Allgemeine Anmerkung.

Was Gutes der Mensch nach Freiheitsgesetzen für sich selbst thun kann, in Vergleichung mit dem Vermögen, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich ist, kann man Natur, zum Unterschied von der Gnade nennen. Nicht als ob wir durch den ersteren Ausdruck eine physische, von der Freiheit unterschiedene Beschaffenheit verständen, sondern blos, weil wir für dieses Vermögen wenigstens die Gesetze (der Tugend) erkennen, und die Vernunft also davon, als einem Analogon der Natur, einen für sie sichtbaren und fasslichen Leitfaden hat; dagegen, ob, wenn und was, oder wie viel die Gnade in uns wirken werde, uns gänzlich verborgen bleibt, und die Vernunft hierüber, sowie beim Uebernatürlichen überhaupt, (dazu die Moralität als Heiligkeit gehört,) von aller Kenntniss der Gesetze, wornach es geschehen mag, verlassen ist.

Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften Vermögen und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun, ist transscendent und eine blose Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann. — Aber selbst als Idee in blos praktischer Absicht sie anzunehmen, ist sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar; weil, was uns als sittliches gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluss, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen müsste. Allein die Unmöglichkeit davon, (dass Beides neben einander stattfinde,) lässt sich doch eben auch nicht beweisen, weil die Freiheit selbst, obgleich sie nichts Uebernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns eben so unbegreiflich bleibt, als das Uebernatürliche, welches man zum Ersatz der selbstthätigen, aber mangelhaften Bestimmung derselben annehmen möchte.

Da wir aber von der Freiheit doch wenigstens die Gesetze, nach welchen sie bestimmt werden soll, (die moralischen,) kennen, von einem übernatürlichen Beistande aber, ob eine gewisse in uns wahrgenommene

Bekenntnisses zu sehen, (worüber nie eine Prüfung angestellt wird,) schon für hinreichend angenommen wird, einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig betheuert, nicht einmal versteht, und man wird sich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht mehr wundern.

moralische Stärke wirklich daher rühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen sie zu erwarten sei, nicht das Mindeste erkennen können, so werden wir ausser der allgemeinen Voraussetzung, dass, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde, wenn wir jene (d. i. unsere eigenen Kräfte) nur nach Möglichkeit benutzt haben, von dieser Idee weiter gar keinen Gebrauch machen können; weder wie wir (noch ausser der stetigen Bestrebung zum guten Lebenswandel) ihre Mitwirkung auf uns ziehen, noch wie wir bestimmen könnten, in welchen Fällen wir uns ihrer zu gewärtigen haben. — Diese Idee ist gänzlich überschwenglich, und es ist überdem heilsam, sich von ihr, als einem Heiligthum, in ehrerbietiger Entfernung zu halten, damit wir nicht in dem Wahne selbst Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit einladen lassen, das, was wir in uns selbst suchen sollten, von oben herab in passiver Musse zu erwarten.

Nun sind Mittel alle Zwischenursachen, die der Mensch in seiner Gewalt hat, um dadurch eine gewisse Absicht zu bewirken, und da gibt's, um des himmlischen Beistandes würdig zu werden, nichts Anderes (und kann auch kein Anderes geben), als ernstliche Bestrebung, seine sittliche Beschaffenheit nach aller Möglichkeit zu bessern und sich dadurch der Vollendung ihrer Angemessenheit zum göttlichen Wohlgefallen, die nicht in seiner Gewalt ist, empfänglich zu machen, weil jener göttliche Beistand, den er erwartet, selbst eigentlich doch nur seine Sittlichkeit zur Absicht hat. Dass aber der unlautere Mensch ihn da nicht suchen werde, sondern lieber in gewissen sinnlichen Veranstaltungen, (die er freilich in seiner Gewalt hat, die aber auch für sich keinen bessern Menschen machen können und nun doch übernatürlicher Weise dieses bewirken sollen,) war wohl schon *a priori* zu erwarten, und so findet es sich auch in der That. Der Begriff eines sogenannten Gnadenmittels, ob er zwar (nach dem, was eben gesagt worden,) in sich selbst widersprechend ist, dient hier doch zum Mittel einer Selbsttäuschung, welche eben so gemein, als der wahren Religion nachtheilig ist.

Der wahre (moralische) Dienst Gottes, den Gläubige, als zu seinem Reich gehörige Unterthanen, nicht minder aber auch (unter Freiheitsgesetzen) als Bürger desselben zu leisten haben, ist zwar, sowie dieses selbst, unsichtbar, d. i. ein Dienst der Herzen (im Geist und in der Wahrheit), und kann nur in der Gesinnung, der Beobachtung aller

wahren Pflichten als göttlicher Gebote, nicht in ausschliesslich für Gott bestimmten Handlungen bestehen. Allein das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt, ja, was noch mehr ist, durch dieses zum Behuf des Praktischen begleitet, und obzwar es intellectuell ist, gleichsam (nach einer gewissen Analogie) anschaulich gemacht zu werden; welches, obzwar ein nicht wohl entbehrliches, doch zugleich der Gefahr der Missdeutung gar sehr unterworfenes Mittel ist, uns unsere Pflicht im Dienste Gottes nur vorstellig zu machen, durch einen uns überschleichenden Wahn doch leichtlich für den Gottesdienst selbst gehalten und auch gemeiniglich so benannt wird.

Dieser angebliche Dienst Gottes auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nämlich eine dem Reich Gottes in uns und ausser uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewisse Förmlichkeiten, die mit jenen nicht in nothwendiger Verbindung stehen, correspondirend beigeordnet worden sind; weil sie jenen zum Schema zu dienen und so unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu unterhalten, von Alters her für gute sinnliche Mittel befunden sind. Sie gründen sich insgesammt auf die Absicht, das Sittlichgute zu befördern. 1) Es in uns selbst fest zu gründen, und die Gesinnung desselben wiederholentlich im Gemüth zu erwecken, (das Privatgebet.) 2) Die äussere Ausbreitung desselben, durch öffentliche Zusammenkunft an dazu geweihten Tagen, um daselbst religiöse Lehren und Wünsche (und hiemit dergleichen Gesinnungen) laut werden zu lassen und sie so durchgängig mitzutheilen, (das Kirchengehen.) 3) Die Fortpflanzung desselben auf die Nachkommenschaft, durch Aufnahme der neueintretenden Glieder in die Gemeinschaft des Glaubens, als Pflicht, sie darin auch zu belehren, (in der christlichen Religion die Taufe.) 4) Die Erhaltung dieser Gemeinschaft durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung dieser Glieder zu einem ethischen Körper, und zwar nach dem Princip der Gleichheit ihrer Rechte unter sich und des Antheils an den Früchten des Moralischguten fortdauernd macht, (die Communion.)

Alles Beginnen in Religionssachen, wenn man es nicht blos moralisch nimmt, und doch für ein an sich Gott wohlgefällig machendes, mithin durch ihn alle unsere Wünsche befriedigendes Mittel ergreift, ist ein Fetischglaube, welcher eine Ueberredung ist, dass, was weder nach Natur-, noch nach moralischen Vernunftgesetzen irgend etwas

wirken kann, doch dadurch allein schon das Gewünschte wirken werde, und dann mit diesem Glauben gewisse Förmlichkeiten verbindet. Sonst, wo die Ueberzeugung, dass alles hier auf das Sittlichgute, welches nur aus dem Thun entspringen kann, ankomme, schon durchgedrungen ist, sucht sich der sinnliche Mensch doch noch einen Schleichweg, jene beschwerliche Bedingung zu umgehen, nämlich dass, wenn er nur die Weise (die Förmlichkeit) begeht, Gott das wohl für die That selbst annehmen würde; welches denn freilich eine überschwengliche Gnade desselben genannt werden müsste, wenn es nicht vielmehr eine im faulen Vertrauen erträumte Gnade, oder wohl gar ein erheucheltes Vertrauen selbst wäre. Und so hat sich der Mensch in allen öffentlichen Glaubensarten gewisse Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob sie gleich sich nicht in allen, sowie in der christlichen, auf praktische Vernunftbegriffe und ihnen gemässe Gesinnungen beziehen; (als z. B. in der Muhammedanischen von den fünf grossen Geboten, das Waschen, das Beten, das Fasten, das Almosengeben, die Wallfahrt nach Mekka; wovon das Almosengeben allein ausgenommen zu werden verdienen würde, wenn es aus wahrer tugendhafter und zugleich religiöser Gesinnung für Menschenpflicht geschähe, und so auch wohl wirklich für ein Gnadenmittel gehalten zu werden verdienen würde; da es hingegen, weil es nach diesem Glauben gar wohl mit der Erpressung dessen, was man in der Person der Armen Gott zum Opfer darbietet, von Andern, zusammen bestehen kann, nicht ausgenommen zu werden verdient.)

Es kann nämlich dreierlei Art von Wahnglauben der uns möglichen Ueberschreitung der Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Uebernatürlichen, (das nicht nach Vernunftgesetzen ein Gegenstand weder des theoretischen noch praktischen Gebrauchs ist,) geben. Erstlich der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst, als nach objectiven Erfahrungsgesetzen geschehend, unmöglich annehmen können; (der Glaube an Wunder.) Zweitens der Wahn, das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsere Vernunftbegriffe, als zu unserem moralischen Besten nöthig, aufnehmen zu müssen; (der Glaube an Geheimnisse.) Drittens der Wahn, durch den Gebrauch bloser Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniss ist, nämlich den Einfluss Gottes auf unsere Sittlichkeit hervorbringen zu können; (der Glaube an Gnadenmittel.) — Von den zwei ersten erkünstelten Glaubensarten haben wir in den allgemeinen Anmerkungen zu den beiden nächstvorhergehenden Stücken

dieser Schrift gehandelt. Es ist uns also jetzt noch übrig von den Gnadenmitteln zu handeln, (die von Gnadenwirkungen,* d. i. übernatürlichen moralischen Einflüssen, noch unterschieden sind, bei denen wir uns blos leidend verhalten, deren vermeinte Erfahrung aber ein schwärmerischer Wahn ist, der blos zum Gefühl gehört).

1. Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein blos erklärtes Wünschen, gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Thun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der „ohne Unterlass" in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber, (es sei auch nur innerlich,) in Worte und Formeln einzukleiden,** kann höchstens nur den Werth

*[1] S. Allgemeine Anmerkung zum ersten Stück.

** In jenem Wunsch, als dem Geiste des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der Idee von Gott), in diesem aber, da er sich durch Worte, mithin äusserlich erklärt, auf Gott zu wirken. Im ersteren Sinn kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit stattfinden, wenngleich der Mensch sich nicht anmasst, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiss betheuern zu können; in der zweiten Form als Anrede nimmt er diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an, oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich) so, als ob er von seiner Gegenwart überführt sei, in der Meinung, dass, wenn es auch nicht so wäre, es wenigstens nicht schaden, vielmehr ihm Gunst verschaffen könne; mithin kann in dem letztern (buchstäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, wie im ersteren (dem blosen Geiste desselben). — Die Wahrheit der letzteren Anmerkung wird ein Jeder bestätigt finden, wenn er sich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung solcher gereinigten Religionsbegriffe eingeschränkten Menschen denkt, den ein Anderer, ich will nicht sagen, im lauten Beten, sondern auch nur in der dieses anzeigenden Gebehrdung überraschte. Man wird, ohne dass ich es sage, von selbst erwarten, dass jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, gerathen werde. Warum das aber? Dass ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, dass er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe; und ebenso beurtheilt man ihn (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Gebehrdung betrifft, die

[1] Zusatz der 2. Ausg.

eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in ns selbstu bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohl-

der nur haben kann, welcher Jemand ausser sich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beispiele der Fall nicht ist. — Der Lehrer des Evangeliums hat aber den Geist des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche dieses und hiemit auch sich selbst (als Buchstaben) zugleich entbehrlich macht. In ihr findet man nichts, als den Vorsatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewusstsein unserer Gebrechlichkeit verbunden, einen beständigen Wunsch enthält, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein; also keine eigentliche Bitte um etwas, was uns Gott nach seiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, sondern einen Wunsch, der, wenn er ernstlich (thätig) ist, seinen Gegenstand, (ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden,) selbst hervorbringt. Selbst der Wunsch des Erhaltungsmittels unserer Existenz (des Brods) für einen Tag, da es ausdrücklich nicht auf die Fortdauer derselben gerichtet ist, sondern die Wirkung eines blos thierischen gefühlten Bedürfnisses ist, ist mehr ein Bekenntniss dessen, was die Natur in uns will, als eine besondere überlegte Bitte dessen, was der Mensch will; dergleichen die um das Brod auf den andern Tag sein würde; welche hier deutlich genug ausgeschlossen wird. — Ein Gebet dieser Art, das in moralischer, (nur durch die Idee von Gott belebter) Gesinnung geschieht, weil es als der moralische Geist des Gebets seinen Gegenstand (Gott wohlgefällig zu sein) selbst hervorbringt, kann allein im Glauben geschehen; welches Letztere soviel heisst, als sich der Erhörlichkeit derselben versichert zu halten; von dieser Art aber kann nichts, als die Moralität in uns sein. Denn wenn die Bitte auch nur auf das Brod für den heutigen Tag ginge, so kann Niemand sich von der Erhörlichkeit desselben versichert halten, d. i. dass es mit der Weisheit Gottes nothwendig verbunden sei, sie ihm zu gewähren; es kann vielleicht mit derselben besser zusammenstimmen, ihn an diesem Mangel heute sterben zu lassen. Auch ist es ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheil für uns) abgebracht werden könne. Also können wir kein Gebet, was einen nicht moralischen Gegenstand hat, mit Gewissheit für erhörlich halten, d. i. um so etwas nicht im Glauben beten. Ja sogar: ob der Gegenstand gleich moralisch, aber doch nur durch übernatürlichen Einfluss möglich wäre, (oder wir wenigstens ihn blos daher erwarteten, weil wir uns nicht selbst darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menschen, die Wiedergeburt genannt;) so ist es doch so gar sehr ungewiss, ob Gott es seiner Weisheit gemäss finden werde, unseren (selbstverschuldeten) Mangel übernatürlicher Weise zu ergänzen, dass man eher Ursache hat, das Gegentheil zu erwarten. Der Mensch kann also selbst hierum nicht im Glauben beten. — Hieraus lässt sich erklären, was es mit einem wunderthuenden Glauben, (der immer zugleich mit einem inneren Gebet verbunden sein würde,) für eine Bewandniss haben könne. Da Gott dem Menschen keine Kraft verleihen kann, übernatürlich zu wirken, (weil das ein Widerspruch ist,) da der Mensch seinerseits nach den Begriffen, die er sich von guten in der Welt möglichen Zwecken macht, was hierüber die göttliche Weisheit urtheilt, nicht bestimmen, und also vermittelst des in

gefallen haben, eben darum auch nicht für Jedermann Pflicht sein; weil ein Mittel nur dem vorgeschrieben werden kann, der es zu gewissen Zwecken bedarf, aber bei weitem nicht Jedermann dieses Mittel, (in und eigentlich mit sich selbst, vorgeblich aber desto verständlicher mit Gott zu reden,) nöthig hat, vielmehr durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden muss, dass dieser Geist des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchstabe desselben (wenigstens zu unserm eigenen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn dieser schwächt vielmehr, wie alles, was indirect auf einen gewissen Zweck gerichtet ist, die Wirkung der moralischen Idee, (die subjectiv betrachtet Andacht heisst.) So hat

und von ihm selbst erzeugten Wunsches die göttliche Macht zu seinen Absichten nicht brauchen kann; so lässt sich eine Wundergabe, eine solche nämlich, da es am Menschen selbst liegt, ob er sie hat oder nicht hat, („wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkorn u. s. w.“) nach dem Buchstaben genommen, gar nicht denken. Ein solcher Glaube ist also, wenn er überall etwas bedeuten soll, eine blose Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moralischen Beschaffenheit des Menschen, wenn er sie in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit, (die er doch nie erreicht,) besässe, über alle andere Bewegursachen, die Gott in seiner höchsten Weisheit haben mag, mithin ein Grund, vertrauen zu können, dass, wenn wir das ganz wären oder einmal würden, was wir sein sollen und (in der beständigen Annäherung) sein könnten, die Natur unseren Wünschen, die aber selbst alsdenn nie unweise sein würden, gehorchen müsste.

Was aber die Erbauung betrifft, die durchs Kirchengehen beabsichtigt wird, so ist das öffentliche Gebet darin zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethische Feierlichkeit, es sei durch vereinigte Anstimmung des Glaubens-Hymnus, oder auch durch die förmlich durch den Mund des Geistlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichtete, alle moralische Angelegenheit der Menschen in sich fassende Anrede, welche, da sie diese als öffentliche Angelegenheit vorstellig macht, wo der Wunsch eines Jeden mit den Wünschen Aller zu einerlei Zwecke (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgestellt werden soll, nicht allein die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erhöhen kann, (anstatt dass die Privatgebete, da sie ohne diese erhabene Idee abgelegt werden, durch Gewohnheit den Einfluss aufs Gemüth nach und nach ganz verlieren,) sondern auch mehr Vernunftgrund für sich hat, als die erstere, den moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in förmliche Anrede zu kleiden, ohne doch hiebei an Vergegenwärtigung des höchsten Wesens, oder eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur, als eines Gnadenmittels, zu denken. Denn es ist hier eine besondere Absicht, nämlich durch eine äussere, die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des Reichs Gottes vorstellende Feierlichkeit, jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen, welches nicht schicklicher geschehen kann, als dadurch, dass man das Oberhaupt desselben, gleich als ob es an diesem Orte besonders gegenwärtig wäre, anredet.

die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Grossen, so wie sie zwar schon von jeher von Menschen hat erkannt werden können, in neueren Zeiten aber zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, eine solche Kraft, das Gemüth nicht allein in diejenige dahinsinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen Augen vernichtende Stimmung, die man Anbetung nennt, zu versetzen, sondern es ist auch, in Rücksicht auf seine moralische Bestimmung, darin eine seelenerhebende Kraft, dass dagegen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters David, (der von allen jenen Wundern wenig wusste,) wären, wie leerer Schall verschwinden müssen, weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist. — Da überdem Menschen alles, was eigentlich nur auf ihre eigene moralische Besserung Beziehung hat, bei der Stimmung ihres Gemüths zur Religion, gern in Hofdienst verwandeln, wo die Demüthigung und Lobpreisungen gemeiniglich desto weniger moralisch empfunden werden, je mehr sie wortreich sind; so ist vielmehr nöthig, selbst bei der frühesten mit Kindern, die des Buchstabens noch bedürfen, angestellten Gebetsübung sorgfältig einzuschärfen, dass die Rede (selbst innerlich ausgesprochen, ja sogar die Versuche, das Gemüth zur Fassung der Idee von Gott, die sich einer Anschauung nähern soll, zu stimmen,) hier nicht an sich etwas gelte, sondern es nur um die Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu thun sei, wozu jene Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft ist; weil sonst alle jene devoten Ehrfurchtsbezeugungen Gefahr bringen, nichts, als erheuchelte Gottesverehrung statt eines praktischen Dienstes desselben, der nicht in blosen Gefühlen besteht, zu bewirken.

2. Das Kirchengehen, als feierlicher äusserer Gottesdienst überhaupt in einer Kirche gedacht, ist in Betracht, dass es eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen ist, nicht allein ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung* anzupreisendes Mittel,

* Wenn man eine diesem Ausdrucke angemessene Bedeutung sucht, so ist sie wohl nicht anders anzugeben, als dass darunter die moralische Folge aus der Andacht auf das Subject verstanden werde. Diese besteht nun nicht in der Rührung, (als welche schon im Begriffe der Andacht liegt,) obzwar die meisten vermeintlich Andächtigen, (die darum auch Andächtler heissen,) sie gänzlich darin setzen; mithin muss das Wort Erbauung die Folge aus der Andacht auf die wirkliche Besserung des Menschen bedeuten. Diese aber gelingt nicht anders, als dass man systematisch zu Werke geht, feste Grundsätze nach wohlverstandenen Begriffen

sondern auch ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staats, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; vorausgesetzt, dass diese Kirche nicht Förmlichkeiten enthalte, die auf Idololatrie führen und so das Gewissen belästigen können, z. B. gewisse Anbetungen Gottes in der Persönlichkeit seiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Menschen, da die sinnliche Darstellung desselben dem Vernunftverbote: „du sollst dir kein Bildniss machen u. s. w." zuwider ist. Aber es an sich als Gnadenmittel brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient und mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit (einer blosen sinnlichen Vorstellung der Allgemeinheit der Religion) Gott besondere Gnaden verbunden habe, ist ein Wahn, der zwar mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen und der äussern Anständigkeit gar wohl zusammenstimmt, zur Qualität desselben aber, als Bürger im Reiche Gottes, nicht allein nichts beiträgt, sondern diese vielmehr verfälscht, und den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung den Augen Anderer, und selbst seinen eigenen durch einen betrüglichen Anstrich zu verdecken dient.

3. Die einmal geschehende feierliche Einweihung zur Kirchengemeinschaft, d. i. die erste Aufnahme zum Gliede einer Kirche (in der christlichen durch die Taufe) ist eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er seinen Glauben selbst zu bekennen im Stande ist, oder den Zeugen, die seine Erziehung in demselben zu besorgen sich anheischig machen, grosse Verbindlichkeit auferlegt, und auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menschen zum Bürger in einem göttlichen Staate) abzweckt, an sich selbst aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in diesem Subject wirkende Handlung Anderer, mithin kein Gnadenmittel; in

tief ins Herz legt, darauf Gesinnungen, der verschiedenen Wichtigkeit der sie angehenden Pflichten angemessen, errichtet, sie gegen Anfechtung der Neigungen verwahrt und sichert, und so gleichsam einen neuen Menschen, als einen Tempel Gottes erbaut. Man sieht leicht, dass dieser Bau nur langsam fortrücken könne; aber es muss wenigstens doch zu sehen sein, dass etwas verrichtet worden. So aber glauben sich Menschen (durch Anhören oder Lesen und Singen) recht sehr erbaut, indessen dass schlechterdings nichts gebaut, ja nicht einmal Hand ans Werk gelegt worden; vermuthlich weil sie hoffen, dass jenes moralische Gebäude, wie die Mauern von Theben, durch die Musik der Seufzer und sehnsüchtiger Wünsche von selbst emporsteigen werde.

so übergrossem Ansehen es auch in der ersten griechischen Kirche war, alle Sünden auf einmal abwaschen zu können, wodurch dieser Wahn auch seine Verwandtschaft mit einem fast mehr, als heidnischen Aberglauben öffentlich an den Tag legte.

4. Die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung dieser Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit (die Communion), welche, allenfalls auch nach dem Beispiele des Stifters einer solchen Kirche, (zugleich auch zu seinem Gedächtnisse,) durch die Förmlichkeit eines gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel geschehen kann, enthält etwas Grosses, die enge, eigenliebige und unvertragsame Denkungsart der Menschen, vornehmlich in Religionssachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft Erweiterndes in sich, und ist ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben. Dass aber Gott mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit besondere Gnaden verbunden habe, zu rühmen, und den Satz, dass sie, die doch blos eine kirchliche Handlung ist, doch noch dazu ein Gnadenmittel sei, unter die Glaubensartikel aufzunehmen, ist ein Wahn der Religion, der nicht anders, als dem Geiste derselben gerade entgegen wirken kann. — Pfaffenthum also würde überhaupt die usurpirte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüther sein, dadurch, dass sie, im ausschliesslichen Besitz der Gnadenmittel zu sein, sich das Ansehen gäbe.

Alle dergleichen erkünstelte Selbsttäuschungen in Religionssachen haben einen gemeinschaftlichen Grund. Der Mensch wendet sich gewöhnlicher Weise unter allen göttlichen moralischen Eigenschaften, der Heiligkeit, der Gnade und der Gerechtigkeit, unmittelbar an die zweite, um so die abschreckende Bedingung, den Forderungen der ersteren gemäss zu sein, zu umgehen. Es ist mühsam, ein guter Diener zu sein, (man hört da immer von Pflichten sprechen;) er möchte daher lieber ein Favorit sein, wo ihm vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstossen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen dass er immer der lose Knecht bleibt, der er war. Um sich aber auch wegen der Thunlichkeit dieser seiner Absicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er seinen Begriff von einem Menschen (zusammt seinen

Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und sowie auch an den besten Oberen von unserer Gattung die gesetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade und die pünktliche Gerechtigkeit nicht, (wie es sein sollte,) jede abgesondert und für sich zum moralischen Effect der Handlungen des Unterthans hinwirken, sondern sich in der Denkungsart des menschlichen Oberherrn bei Fassung seiner Rathschlüsse vermischen, man also nur der einen dieser Eigenschaften, der gebrechlichen Weisheit des menschlichen Willens, beizukommen suchen darf, um die beiden anderen zur Nachgiebigkeit zu bestimmen; so hofft er dieses auch dadurch bei Gott auszurichten, indem er sich blos an seine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Absonderung der gedachten Eigenschaften, oder vielmehr Verhältnisse Gottes zum Menschen, durch die Idee einer dreifachen Persönlichkeit, welcher analogisch jene gedacht werden soll, jede besonders kenntlich zu machen.) Zu diesem Ende befleissigt er sich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden soll, wie sehr er die göttlichen Gebote verehre, um nicht nöthig zu haben, sie zu beobachten; und damit seine thatlosen Wünsche auch zur Vergütung der Uebertretung derselben dienen mögen, ruft er: „Herr! Herr!“ um nur nicht nöthig zu haben, „den Willen des himmlischen Vaters zu thun“, und so macht er sich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnungen, den Begriff, als von Gnadenmitteln an sich selbst; gibt sogar den Glauben, dass sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion, (der gemeine Mann gar für das Ganze derselben) aus, und überlässt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen bessern Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit (einer passiven Verehrung des göttlichen Gesetzes) statt der Tugend (der Anwendung eigener Kräfte der von ihm verehrten Pflicht) befleissigt, welche letztere doch mit der ersteren verbunden, allein die Idee ausmachen kann, die man unter dem Worte Gottseligkeit (wahre Religionsgesinnung) versteht. — Wenn der Wahn dieses vermeinten Himmelsgünstlings bis zur schwärmerischen Einbildung gefühlter besonderer Gnadenwirkungen in ihm steigt (bis sogar zur Anmassung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott), so ekelt ihm gar endlich die Tugend an und wird ihm ein Gegenstand der Verachtung; daher es denn kein Wunder ist, wenn öffentlich geklagt wird, dass Religion noch immer so wenig zur Besserung der Menschen beiträgt, und das innere Licht („unter dem Scheffel“) dieser

Begnadigten nicht auch äusserlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar, (wie man nach diesem ihrem Vorgeben wohl fordern könnte), vorzüglich vor anderen natürlich-ehrlichen Menschen, welche die Religion nicht zur Ersetzung, sondern zur Beförderung der Tugendgesinnung, die in einem guten Lebenswandel thätig erscheint, kurz und gut in sich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl diese äusseren Beweisthümer äusserer Erfahrung selbst zum Probierstein an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man sie und ein Jeder sich selbst erkennen kann. Noch aber hat man nicht gesehen, dass jene, ihrer Meinung nach, ausserordentlich Begünstigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geschäften und in Nöthen vertrauen kann, im mindesten zuvorthäten, dass sie vielmehr, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit diesem kaum aushalten dürften; zum Beweise, dass es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten.

Regsamkeit nicht nicht wesentlich, doch zum Werke leichter will und zwar, wie man nach diesen ihrer Vorsicht wohl fordern könnte, [illegible] natürlich [illegible] Menschen, welche die Religion nicht als Ersatzung, sondern zur Beförderung der Tugendgesinnung, die [illegible] guten [illegible] kurz und gut [illegible] annehmen? Die Lehrer des Evangeliums [illegible] diese [illegible] Erfahrung selbst zum [illegible] an die Hand gegeben waren, [illegible] wenn sie [illegible] sich selbst erkennen [illegible]. Nach [illegible] hat man [illegible], dass jene [illegible] Meinung [illegible] Regsamkeit [illegible] es [illegible] auf [illegible] in [illegible] kann, im [illegible], dass [illegible] zu [illegible] die Verbindung [illegible] kann, [illegible] zum [illegible] nicht der rechte Weg sei, von der Regsamkeit zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Regsamkeit fortzuschreiten.

V.

Ueber den Gemeinspruch:

Das mag in der Theorie richtig sein,

taugt aber nicht für die Praxis.

1793.

Man nennt einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln alsdann Theorie, wenn diese Regeln, als Principien, in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluss haben. Umgekehrt, heisst nicht jede Handthierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zweckes Praxis, welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Principien des Verfahrens gedacht wird.

Dass zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Ueberganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein, wie sie wolle, fällt in die Augen; denn zu dem Verstandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muss ein Actus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht; und da für die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wornach sie sich in der Subsumtion zu richten habe, (weil das ins Unendliche gehen würde,) so kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt: z. B. Aerzte oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn sie ein Consilium zu geben haben, nicht wissen, wie sie sich benehmen sollen. — Wo aber diese Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämissen geben; d. i. die Theorie kann unvollständig, und die Ergänzung derselben vielleicht nur durch noch anzustellende Versuche und Erfahrungen geschehen, von denen der aus seiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Cameralist sich neue Regeln abstrahiren und seine Theorie vollständig machen kann und soll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis noch wenig taugte, sondern daran, dass nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen sollen; und welche wahre Theorie ist, wenn er sie gleich nicht von sich zu geben

und, als Lehrer, in allgemeinen Sätzen systematisch vorzutragen im Stande ist, folglich auf den Namen eines theoretischen Arztes, Landwirths und dergleichen keinen Anspruch machen kann. — Es kann also Niemand sich für praktisch bewandert in einer Wissenschaft ausgeben, und doch die Theorie verachten, ohne sich blos zu geben, dass er in seinem Fache ein Ignorant sei; indem er glaubt, durch Herumtappen in Versuchen und Erfahrungen, ohne sich gewisse Principien, (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt,) zu sammeln und ohne sich ein Ganzes, (welches, wenn dabei methodisch verfahren wird, System heisst,) über sein Geschäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

Indess ist doch noch eher zu dulden, dass ein Unwissender die Theorie bei seiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als dass ein Klügling sie und ihren Werth für die Schule, (um etwa nur den Kopf zu üben,) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: dass es in der Praxis ganz anders laute; dass, wenn man aus der Schule sich in die Welt begibt, man inne werde, leeren Idealen und philosophischen Träumen nachgegangen zu sein; mit einem Wort, dass, was in der Theorie sich gut hören lässt, für die Praxis von keiner Gültigkeit sei. (Man drückt dieses oft auch so aus: dieser oder jener Satz gilt zwar *in thesi,* aber nicht *in hypothesi.)* Nun würde man den empirischen Maschinisten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleristen, welcher über die mathematische Lehre vom Bombenwurf so absprechen wollte, dass die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig sei, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Resultate gebe, als die Theorie, nur belachen; (denn wenn zu der ersten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerstandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzukäme, so würden sie mit der Erfahrung ganz wohl zusammenstimmen.) Allein es hat doch eine ganz andere Bewandniss mit einer Theorie, welche Gegenstände der Anschauung betrifft, als mit derjenigen, in welcher diese nur durch Begriffe vorgestellt werden, (mit Objecten der Mathematik und Objecten der Philosophie;) welche letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, sondern wohl blose leere Ideen sein mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder sogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinspruch doch wohl in solchen Fällen seine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtbegriff gegründet ist, fällt die Besorgniss wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unsers Willens auszugehen, wenn diese auch nicht in der Erfahrung, (sie mag nun als vollendet, oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden,) möglich wäre; und von dieser Art der Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn von ihr wird, zum Skandal der Philosophie, nicht selten vorgeschützt, dass, was in ihr richtig sein mag, doch für die Praxis ungültig sei; und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmassung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformiren zu wollen, und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zu Theil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war.

Diese, in unseren spruchreichen und thatleeren Zeiten sehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn sie etwas Moralisches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrifft, den grössten Schaden an. Denn hier ist es um den Kanon der Vernunft (im Praktischen) zu thun, wo der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemessenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und alles verloren ist, wenn die empirischen, und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesetzes zu Bedingungen des Gesetzes selbst gemacht, und so eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrscheinlichen Ausgang berechnet ist, die für sich selbst bestehende Theorie zu meistern berechtigt wird.

Die Eintheilung dieser Abhandlung mache ich nach den drei verschiedenen Standpunkten, aus welchen der über Theorien und Systeme so keck absprechende Ehrenmann seinen Gegenstand zu beurtheilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität: 1) als Privat- aber doch Geschäftsmann, 2) als Staatsmann, 3) als Weltmann (oder Weltbürger überhaupt). Diese drei Personen sind nun darin einig, dem Schulmann zu Leibe zu gehen, der für sie Alle und zu ihrem Besten Theorie bearbeitet; um, da sie es besser zu verstehen wähnen, ihn in seine Schule zu weisen, *(illa se jactet in aula!)* als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege steht.

Wir werden also das Verhältniss der Theorie zur Praxis in drei Nummern: erstlich, in der Moral überhaupt (in Absicht auf das Wohl jedes Menschen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf

das Wohl der Staaten), drittens in kosmopolitischer Betrachtung (in Absicht auf das Wohl der Menschengattung im Ganzen, und zwar sofern sie im Fortschreiten zu demselben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen ist,) vorstellig machen. — Die Betitelung der Nummern aber wird, aus Gründen, die sich aus der Abhandlung selbst ergeben, durch das Verhältniss der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht, und dem Völkerrecht ausgedrückt werden.

I.

Von dem Verhältniss der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Herrn Prof. GARVE.*)

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpunkte über das, was im Gebrauche eines und desselben Begriffs blos für die Theorie, oder für die Praxis gültig sein mag, komme, muss ich meine Theorie, so wie ich sie anderwärts vorgestellt habe, mit der Vorstellung zusammenhalten, welche Herr GARVE davon gibt, um vorher zu sehen, ob wir uns einander auch verstehen.

A. Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wissenschaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werden sollen.** Hiebei hatte ich nicht verab-

* Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur, von CH. GARVE. Erster Theil, S. 111—116. Ich nenne die Bestreitung meiner Sätze Einwürfe dieses würdigen Mannes gegen das, worüber er sich mit mir, (wie ich hoffe,) einzuverstehen wünscht; nicht Angriffe, die als absprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen sollten; wozu weder hier der Ort, noch bei mir die Neigung ist.

** Die Würdigkeit glücklich zu sein ist diejenige, auf dem selbsteigenen Willen des Subjects beruhende Qualität einer Person, in Gemässheit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl, als dem freien Willen) gesetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusammenstimmen würde. Sie ist also von der Geschicklichkeit, sich ein Glück zu erwerben, gänzlich unterschieden. Denn selbst dieser und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, ist er nicht werth, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung der

säumt anzumerken, dass dadurch dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, *entsagen*; denn das kann er nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt; sondern er müsse, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht *abstrahiren*; er müsse sie durchaus nicht zur *Bedingung* der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes machen; ja sogar, so viel ihm möglich ist, sich bewusst zu werden suchen, dass sich keine von jener hergeleitete *Triebfeder* in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische; welches dadurch bewirkt wird, dass man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) kostet, als mit den Vortheilen, die sie uns einbringt, um das Pflichtgebot in seinem ganzen, unbedingten Gehorsam fordernden, sich selbst genugsamen und keines anderen Einflusses bedürftigen Ansehen sich vorstellig zu machen.

a) Diesen meinen Satz drückt Herr Garve nun so aus: „ich hätte behauptet, dass die Beobachtung des moralischen Gesetzes, ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, der *einzige Endzweck* für den Menschen sei, dass sie als der einzige Zweck des Schöpfers angesehen werden müsse.“ (Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

b) Ich hatte ferner bemerkt, dass dieser Begriff von Pflicht keinen besondern Zweck zum Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menschen *herbeiführe*, nämlich: auf das *höchste* in der Welt mögliche *Gut*, (die im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemässe Glückseligkeit) nach allem Vermögen hinzuwirken; welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zusammengenommen, in unserer Gewalt ist, der Vernunft den Glauben an einen moralischen Weltbeherrscher und an ein künftiges Leben in *praktischer Absicht* abnöthigt. Nicht als ob unter der Voraussetzung beider der allgemeine Pflichtbegriff allererst „Halt und Festigkeit,“ d. i. einen sicheren Grund und die erforderliche Stärke einer *Triebfeder*, sondern damit er nur an jenem

Vernunft schickt, nicht zusammenstimmt und darin nicht mit enthalten sein kann, (d. i. welcher der Moralität widerstreitet.)

Ideal der reinen Vernunft auch ein Object bekomme.* Denn an sich ist Pflicht nichts Anderes, als Einschränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Gesetzgebung, der Gegenstand desselben, oder der Zweck mag sein, welcher er wolle, (mithin auch die Glückseligkeit;) von welchem aber, und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hiebei ganz abstrahirt wird. Bei der Frage vom Princip der Moral kann also die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch sie bestimmten und ihren Gesetzen angemessenen Willens (als episodisch) ganz übergangen und bei Seite gesetzt werden; wie sich auch in der Folge

* Das Bedürfniss, ein höchstes auch durch unsere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, ist nicht ein Bedürfniss aus Mangel an moralischen Triebfedern, sondern an äusseren Verhältnissen, in denen allein, diesen Triebfedern gemäss, ein Object, als Zweck an sich selbst (als moralischer Endzweck) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille sein; obgleich man, wenn es blos auf gesetzliche Nöthigung der Handlungen ankömmt, von ihm abstrahiren muss, und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund desselben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck ist moralisch, (z. B. nicht der der eigenen Glückseligkeit,) sondern dieser muss uneigennützig sein; und das Bedürfniss eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Princip befassenden Endzwecks, (eine Welt als das höchste, auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut,) ist ein Bedürfniss des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objects (das höchste Gut) erweiternden uneigennützigen Willens. — Dieses ist eine Willensbestimmung von besonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: dass, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen, wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen, und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, dass ein solches Verhältniss, (eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen,) existire. Hiebei denkt sich der Mensch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, obzwar subjectiv keines äusseren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, dass sie sich in sich selbst verschlösse, sondern, das höchste Gut ausser sich hervorzubringen, selbst durch das Bewusstsein ihrer Allgenugsamkeit bestimmt sei; welche Nothwendigkeit, (die beim Menschen Pflicht ist,) am höchsten Wesen von uns nicht anders, als moralisches Bedürfniss vorgestellt werden kann. Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchsten, durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit, sondern nur diese als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch sei. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig.

zeigt, dass, wo es auf den eigentlichen Standpunkt ankömmt, darauf gar nicht, sondern blos auf die allgemeine Moral Rücksicht genommen wird.

c) Herr Garve bringt diese Sätze unter folgende Ausdrücke: „dass der Tugendhafte jenen Gesichtspunkt (der eigenen Glückseligkeit) nie aus den Augen verlieren könne, noch dürfe, — weil er sonst den Uebergang in die unsichtbare Welt, den zur Ueberzeugung vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit gänzlich verlöre; die doch nach dieser Theorie durchaus nothwendig ist, dem System Halt und Festigkeit zu geben;" und beschliesst damit, die Summe der mir zugeschriebenen Behauptung kurz und gut so zusammenzufassen: „der Tugendhafte strebt jenen Principien zu Folge unaufhörlich darnach, der Glückseligkeit würdig, aber, insofern er wahrhaftig tugendhaft ist, nie darnach, glücklich zu sein." (Das Wort insofern macht hier eine Zweideutigkeit, die vorher ausgeglichen werden muss. Es kann so viel bedeuten, als: in dem Actus, da er sich als Tugendhafter seiner Pflicht unterwirft; und da stimmt dieser Satz mit meiner Theorie vollkommen zusammen. Oder: wenn er überhaupt nur tugendhaft ist, und also selbst da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerstritten wird, solle der Tugendhafte auf Glückseligkeit doch gar keine Rücksicht nehmen; und da widerspricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Diese Einwürfe sind also nichts, als Missverständnisse, (denn für Missdeutungen mag ich sie nicht halten;) deren Möglichkeit befremden müsste, wenn nicht der menschliche Hang, seinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen und so jenen in diese hineinzutragen, ein solches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf diese polemische Behandlung des obigen moralischen Princips folgt nun eine dogmatische Behauptung des Gegentheils. Herr Garve schliesst nämlich analytisch so: „In der Ordnung der Begriffe muss das Wahrnehmen und Unterscheiden der Zustände, wodurch einem vor dem andern der Vorzug gegeben wird, vor der Wahl eines unter denselben, und also vor der Vorausbestimmung eines gewissen Zwecks vorhergehen. Ein Zustand aber, den ein mit Bewusstsein seiner selbst und seines Zustandes begabtes Wesen dann, wenn dieser Zustand gegenwärtig ist und von ihm wahrgenommen wird, anderen Arten zu sein vorzieht, ist ein guter Zustand; und eine Reihe solcher guten Zustände ist der allgemeinste Begriff, den das Wort Glückseligkeit

ausdrückt." — Ferner: „Ein Gesetz setzt Motive, Motive aber setzen einen vorher wahrgenommenen Unterschied eines schlechteren Zustandes von einem besseren voraus. Dieser wahrgenommene Unterschied ist das Element des Begriffs der Glückseligkeit u. s. w." Ferner: „Aus der Glückseligkeit, im allgemeinsten Sinne des Worts, entspringen die Motive zu jedem Bestreben; also auch zur Befolgung des moralischen Gesetzes. Ich muss erst überhaupt wissen, dass etwas gut ist, ehe ich fragen kann, ob die Erfüllung der moralischen Pflichten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Mensch muss eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung setzt, ehe man ihm ein Ziel vorstecken kann,* wohin diese Bewegung gerichtet werden soll."

Dieses Argument ist nichts weiter, als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute; da dieses entweder, als an sich und unbedingt gut, im Gegensatz mit dem an sich Bösen, oder, als immer nur bedingter Weise gut, mit dem schlechteren oder besseren Guten verglichen wird, da der Zustand der Wahl des letzteren nur ein comparativ-besserer Zustand, an sich selbst aber doch böse sein kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegten Zwecke Rücksicht nehmenden Beobachtung eines kategorisch gebietenden Gesetzes der freien Willkühr (d. i. der Pflicht) ist von der Maxime, dem, als Motiv zu einer gewissen Handlungsweise, uns von der Natur selbst untergelegten Zweck, (der im Allgemeinen Glückseligkeit heisst,) nachzugehen, wesentlich, d. i. **der Art nach** unterschieden. Denn die erste ist an sich selbst gut, die zweite keinesweges; sie kann, im Fall der Collision mit der Pflicht, sehr böse sein. Hingegen, wenn ein gewisser Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Gesetz unbedingt, (sondern nur unter der Bedingung dieses Zwecks) gebietet, so können zwei entgegengesetzte Handlungen beide bedingter Weise gut sein, nur eine besser, als die andere, (welche letztere daher comparativ-böse heissen;) denn sie sind nicht der Art, sondern blos **dem Grade nach** von einander unterschieden. Und so ist es mit allen Handlungen beschaffen,

* Das ist ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Mensch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgesteckt wird, kann doch offenbar nichts Anderes sein, als das Gesetz selbst, durch die Achtung, die es (unbestimmt, welche Zwecke man haben und durch dessen Befolgung erreichen mag,) einflösst. Denn das Gesetz in Ansehung des Formalen der Willkühr ist ja das einzige, was übrig bleibt, wann ich die Materie der Willkühr, (das Ziel, wie sie Herr GARVE nennt,) aus dem Spiel gelassen habe.

deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgesetz (Pflicht), sondern ein von uns willkührlich zum Grunde gelegter Zweck ist; denn dieser gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glückseligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger zu meiner Glückseligkeit beitragen, mithin besser oder schlechter sein, als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zustandes der Willensbestimmung vor dem andern ist blos ein Actus der Freiheit, (*res merae facultatis,* wie die Juristen sagen;) bei welchem, ob diese (Willensbestimmung) an sich gut oder böse ist, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Ansehung beider gleichgeltend.

Ein Zustand, in Verknüpfung mit einem gewissen gegebenen Zwecke zu sein, den ich jedem anderen von derselben Art vorziehe, ist ein comparativ-besserer Zustand, nämlich im Felde der Glückseligkeit, (die nie anders, als blos bedingter Weise, sofern man ihrer würdig ist, von der Vernunft als Gut anerkannt wird.) Derjenige Zustand aber, da ich, im Falle der Collision gewisser meiner Zwecke mit dem moralischen Gesetze der Pflicht, diese vorzuziehen mir bewusst bin, ist nicht blos ein besserer, sondern der allein an sich gute Zustand; ein Gutes aus einem ganz andern Felde, wo auf Zwecke, die sich mir anbieten mögen, (mithin auf ihre Summe, die Glückseligkeit) gar nicht Rücksicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkühr, (ein ihr zum Grunde gelegtes Object,) sondern die blose Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit ihrer Maxime den Bestimmungsgrund derselben ausmacht. — Also kann keinesweges gesagt werden, dass jeder Zustand, den ich jeder andern Art zu sein vorziehe, von mir zur Glückseligkeit gerechnet werde. Denn zuerst muss ich sicher sein, dass ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererst ist es mir erlaubt, mich nach Glückseligkeit umzusehen, wie viel ich deren mit jenem meinem moralisch-, (nicht physisch-) guten Zustande vereinigen kann.*

* Glückseligkeit enthält alles (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verschaffen, Tugend aber das, was Niemand, als der Mensch selbst sich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen sagen, dass durch die Abweichung von der letzteren der Mensch sich doch wenigstens Vorwürfe und reinen moralischen Selbsttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich sich unglücklich machen könne; so mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieser reinen moralischen Unzufriedenheit, (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, sondern aus ihrer Gesetzwidrigkeit selbst,) ist nur der Tugendhafte oder der auf dem Wege ist, es zu werden, fähig. Folglich ist sie nicht die Ursache, sondern nur die Wirkung davon, dass er

Allerdings muss der Wille Motive haben; aber diese sind nicht gewisse vorgesetzte, aufs physische Gefühl bezogene Objecte, als Zwecke, sondern nichts, als das unbedingte Gesetz selbst; für welches die Empfänglichkeit des Willens, sich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das moralische Gefühl heisst, welches also nicht Ursache, sondern Wirkung der Willensbestimmung ist, von welchem wir nicht die mindeste Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nöthigung in uns nicht vorherginge. Daher das alte Lied: dass dieses Gefühl, mithin eine Lust, die wir uns zum Zweck machen, die erste Ursach der Willensbestimmung, folglich die Glückseligkeit, (wozu jene als Element gehöre,) doch den Grund aller objectiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache, unter die vernünftelnden Tändeleien gehört. Kann man nämlich bei Anführung einer Ursache zu einer gewissen Wirkung nicht aufhören zu fragen, so macht man endlich die Wirkung zur Ursache von sich selbst.

Jetzt komme ich auf den Punkt, der uns hier eigentlich beschäftigt: nämlich das vermeintlich in der Philosophie sich widerstreitende Interesse der Theorie und der Praxis durch Beispiele zu belegen und zu prüfen. Den besten Belag hiezu gibt Herr Garve in seiner genannten Abhandlung. Zuerst sagt er, (indem er von dem Unterschiede, den ich zwischen einer Lehre finde, wie wir glücklich, und derjenigen, wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, spricht:) „Ich für mein Theil gestehe, dass ich diese Theilung der Ideen in meinem Kopfe sehr wohl begreife, dass ich aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde; dass es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgend ein Mensch sich bewusst werden kann, sein Verlangen nach Glückseligkeit selbst rein abgesondert, und also die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben.“

Ich antworte zuvörderst auf das Letztere. Nämlich ich räume gern ein, dass kein Mensch sich mit Gewissheit bewusst werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben; denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu diesem Bewusstsein seines Seelenzustandes eine durchgängig klare Vorstellung aller sich dem Pflichtbegriffe durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung bei-

tugendhaft ist; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu sein, konnte nicht von diesem Unglück, (wenn man den Schmerz aus einer Unthat so nennen will,) hergenommen sein.

gesellenden Nebenvorstellungen und Rücksichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann; auch überhaupt kann das Nichtsein von etwas, (mithin auch nicht von einem ingeheim gedachten Vortheil) kein Gegenstand der Erfahrung sein. Dass aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben solle, und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern müsse, um ihn ganz rein zu haben, dessen ist er sich mit der grössten Klarheit bewusst; oder, glaubte er nicht es zu sein, so kann von ihm gefordert werden, dass er es sei, so weit es in seinem Vermögen ist; weil eben in dieser Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen ist, und er muss es also auch können. Vielleicht mag nie ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der grössten Bestrebung so weit gelangen. Aber, so viel er bei der sorgfältigsten Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann, nicht allein keiner solchen mitwirkenden Motive, sondern vielmehr der Selbstverleugnung in Ansehung vieler der Idee der Pflicht entgegenstehenden, mithin der Maxime, zu jener Reinigkeit hinzustreben, sich bewusst zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünstigung des Einflusses solcher Motive sich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, dass die menschliche Natur eine solche Reinigkeit nicht verstatte, (welches er doch auch nicht mit Gewissheit behaupten kann,) ist der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniss des Herrn Garve betrifft, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in seinem Herzen zu finden; so trage ich kein Bedenken, ihm in seiner Selbstbeschuldigung geradezu zu widersprechen und sein Herz wider seinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtschaffene Mann, fand sie wirklich jederzeit in seinem Herzen, (in seinen Willensbestimmungen;) aber sie wollte sich nur nicht zum Behuf der Speculation und zur Begreifung dessen, was unbegreiflich (unerklärlich) ist, nämlich der Möglichkeit kategorischer Imperative, (dergleichen die der Pflicht sind,) in seinem Kopf mit den gewohnten Principien psychologischer Erklärungen, (die insgesammt den Mechanismus der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen,) zusammenreimen.*

* Herr Prof. Garve thut (in seinen Anmerkungen zu Cicero's Buch von den Pflichten S. 69, Ausg. von 1783) das merkwürdige und seines Scharfsinns werthe Be-

Wenn aber Herr GARVE zuletzt sagt: „Solche feine Unterschiede der Ideen verdunkeln sich schon im Nachdenken über particuläre Gegenstände; aber sie verlieren sich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, wenn sie auf Begierden und Absichten angewandt werden sollen. Je einfacher, schneller und von klaren Vorstellungen entblösster der Schritt ist, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirklichen Handeln übergehen; desto weniger ist es möglich, das bestimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzugethan hat, den Schritt so und nicht anders zu leiten, genau und sicher zu erkennen," — so muss ich ihm laut und eifrig widersprechen.

Der Begriff der Pflicht in seiner ganzen Reinigkeit ist nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klärer, für Jedermann zum praktischen Gebrauch fasslicher und natürlicher, als jedes von der Glückseligkeit hergenommene, oder damit und mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv, (welches jederzeit viel Kunst und Ueberlegung erfordert;) sondern auch in dem Urtheile selbst der gemeinsten Menschenvernunft, wenn er nur an dieselbe, und zwar mit Absonderung, ja sogar in Entgegensetzung mit diesem an den Willen der Menschen gebracht wird, bei weitem kräftiger, eindringender und Erfolg versprechender, als alle von dem letzteren eigennützigen Princip entlehnte Bewegungsgründe. — Es sei z. B. der Fall: dass Jemand ein anvertrautes fremdes Gut *(depositum)* in Händen habe, dessen Eigenthümer todt ist, und dass die Erben desselben davon nichts wissen, noch je etwas erfahren können. Man trage diesen Fall selbst einem Kinde von etwa acht oder neun Jahren vor; und zugleich, dass der Inhaber dieses Depositums (ohne sein Verschulden) gerade um diese Zeit in gänzlichen Verfall seiner Glücksumstände gerathen, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau und Kindern um sich sehe, aus welcher Noth er sich

kenntniss: „Die Freiheit werde, nach seiner innigsten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben und nie erklärt werden." Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann schlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren, noch mittelbaren Erfahrung angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man sie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derselben nicht aus blos theoretischen Gründen, (denn diese würden in der Erfahrung gesucht werden müssen,) mithin aus blos praktischen Vernunftsätzen, aber auch nicht aus technisch-praktischen, (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfordern,) folglich nur aus moralisch-praktischen geführt werden kann; so muss man sich wundern, warum Herr GARVE nicht zum Begriffe der Freiheit seine Zuflucht nahm, um wenigstens die Möglichkeit solcher Imperativen zu retten.

augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand sich zueignete; zugleich sei er Menschenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchsten Grad üppig und verschwenderisch, so dass es ebenso gut wäre, als ob dieser Zusatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter diesen Umständen für erlaubt gehalten werden könne, dieses Depositum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: nein! und statt aller Gründe nur blos sagen können: es ist unrecht, d. i. es widerstreitet der Pflicht. Nichts ist klärer, als dieses; aber wahrlich nicht so, dass er seine eigene Glückseligkeit durch die Herausgabe befördere. Denn wenn er von der Absicht auf die letztere die Bestimmung seiner Entschliessung erwartete, so könnte er z. B. so denken: „gibst du das bei dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigenthümern hin, so werden sie dich vermuthlich für deine Ehrlichkeit belohnen; oder, geschieht das nicht, so wirst du dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir sehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieses ist sehr ungewiss. Hingegen treten freilich auch manche Bedenklichkeiten ein: wenn du das Anvertraute unterschlagen wolltest, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umständen zu ziehen, so würdest du, wenn du geschwinden Gebrauch davon machtest, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du so bald zu einer Verbesserung deiner Umstände gekommen wärest; wolltest du aber damit langsam zu Werke gehen, so würde die Noth mittler Weile so hoch steigen, dass ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre.“ — Der Wille also nach der Maxime der Glückseligkeit schwankt zwischen seinen Triebfedern, was er beschliessen solle; denn er sieht auf den Erfolg, und der ist sehr ungewiss; es erfordert einen guten Kopf, um sich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln und sich in der Zusammenrechnung nicht zu betrügen. Dagegen, wenn er sich fragt, was hier Pflicht sei, so ist er über die sich selbst zu gebende Antwort gar nicht verlegen, sondern auf der Stelle gewiss, was er zu thun habe. Ja, er fühlt sogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abscheu, sich auch nur auf den Ueberschlag von Vortheilen, die ihm aus ihrer Uebertretung erwachsen könnten, einzulassen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Dass also diese Unterschiede, (die, wie eben gezeigt worden, nicht so fein sind, als Herr Garve meint, sondern mit der gröbsten und leserlichsten Schrift in die Seele des Menschen geschrieben sind,) sich, wie

er sagt, gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankömmt, widerspricht selbst der eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen, welche die Geschichte der aus dem einen oder dem anderen Princip geschöpften Maximen darlegt; denn da beweiset sie leider, dass sie grösstentheils aus dem letzteren (des Eigennutzes) fliessen; sondern der Erfahrung, die nur innerlich sein kann, dass keine Idee das menschliche Gemüth mehr erhebt und bis zur Begeisterung belebt, als eben die von einer, die Pflicht über alles verehrenden, mit zahllosen Uebeln des Lebens und selbst den verführerischen Anlockungen desselben ringenden, und dennoch, (wie man mit Recht annimmt, dass der Mensch es vermöge,) sie besiegenden reinen moralischen Gesinnung. Dass der Mensch sich bewusst ist, er könne dieses, weil es es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihn gleichsam einen heiligen Schauer über die Grösse und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen lässt. Und wenn der Mensch öfters darauf aufmerksam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und sie in ihrer ganzen Reinigkeit sich vorzustellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundsatz würde, davon beständig Gebrauch zu machen, (eine Methode, Pflichten einzuschärfen, die fast jederzeit versäumt worden ist;) so müsste es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen. Dass die Geschichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweisen wollen, daran ist wohl eben die falsche Voraussetzung Schuld: dass die von der Idee der Pflicht an sich selbst abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begriff viel zu fein sei, wogegen die gröbere, von gewissen in dieser, ja wohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Gesetzes, (ohne auf dasselbe als Triebfeder Acht zu haben,) zu erwartenden Vortheilen hergenommene kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und dass man dem Trachten nach Glückseligkeit vor dem, was die Vernunft zur obersten Bedingung macht, nämlich der Würdigkeit glücklich zu sein, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundsatz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat. Denn Vorschriften, wie man sich glücklich machen, wenigstens seinen Nachtheil verhüten könne, sind keine Gebote; sie binden Niemanden schlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnt worden, wählen, was ihm gut dünkt, wenn er sich gefallen lässt, zu leiden, was ihn trifft. Die Uebel, die ihm alsdann aus der Verabsäumung des ihm gegebenen Raths entspringen dürften, hat er nicht

Ursache für Strafen anzusehen; denn diese treffen nur den freien, aber gesetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Gesetze geben. Ganz anders ist es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Uebertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachsenden Nachtheile Rücksicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüth wirkt und den Menschen in seinen eigenen Augen verwerflich und strafbar macht.

Hier ist nun ein klarer Beweis, dass alles, was in der Moral für die Theorie richtig ist, auch für die Praxis gelten müsse. — In der Qualität eines Menschen, als eines durch seine eigene Vernunft gewissen Pflichten unterworfenes Wesens, ist also Jedermann ein Geschäftsmann; und da er doch, als Mensch, der Schule der Weisheit nie entwächst, so kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Mensch ist und was man von ihm fordern kann, besser Belehrter, den Anhänger der Theorie mit stolzer Verachtung zur Schule zurückweisen. Denn alle diese Erfahrung hilft ihm nichts, um sich der Vorschrift der Theorie zu entziehen, sondern allenfalls nur zu lernen, wie sie besser und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man sie in seine Grundsätze aufgenommen hat; von welcher pragmatischen Geschicklichkeit aber hier nicht, sondern nur von letzteren die Rede ist.

II.

Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Staatsrecht.

(Gegen HOBBES.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menschen sich zu einer Gesellschaft verbinden *(pactum sociale)*, ist der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung unter ihnen *(pactum unionis civilis)* von so eigenthümlicher Art, dass, ob er zwar in Ansehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen, (der ebensowohl auf irgend einen beliebigen, gemeinschaftlich zu befördernden Zweck gerichtet ist,) gemein hat, er sich doch im Princip seiner Stiftung *(constitutionis civilis)* von allen anderen wesentlich unterscheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke, (den Alle haben,) ist in allen Geschäftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist, (den ein Jeder haben soll,) mithin die in einem jeden äusseren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können, in wechselseitigen Einfluss auf einander zu gerathen, unbedingte und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, sofern sie sich im bürgerlichen Zustande befindet, d. i. ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchem äussern Verhältniss an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung *(conditio sine qua non)* aller übrigen äusseren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche Jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Anderen Eingriffe gesichert werden kann.

Der Begriff aber eines äusseren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äusseren Verhältnisse der Menschen

zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel, dazu zu gelangen, zu thun; so dass auch daher dieser letztere sich in jenes Gesetz schlechterdings nicht als Bestimmungsgrund derselben mischen muss. Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines Jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von Jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äusseren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkühr eines Anderen Zwang heisst; so folgt, dass die bürgerliche Verfassung ein Verhältniss freier Menschen ist, die (unbeschadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit Anderen) doch unter Zwangsgesetzen stehen; weil die Vernunft selbst es so will, und zwar die reine *a priori* gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck, (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen werden,) Rücksicht nimmt; als in Ansehung dessen, und worin ihn ein Jeder setzen will, die Menschen gar verschieden denken, so dass ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Princip, folglich auch unter kein äusseres, mit Jedermanns Freiheit zusammenstimmendes Gesetz gebracht werden kann.

Der bürgerliche Zustand also, blos als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Principien *a priori* gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen.

2. Die Gleichheit desselben mit jedem Anderen, als Unterthan.

3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers.

Diese Principien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat gibt, sondern nach denen allein eine Staatseinrichtung, reinen Vernunftprincipien des äusseren Menschenrechtes überhaupt gemäss, möglich ist. Also:

1. Die Freiheit als Mensch, deren Princip für die Constitution eines gemeinen Wesens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen, auf eine Art, (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt,) glücklich zu sein, sondern ein Jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit

der Freiheit von Jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (d. i. diesem Rechte des Andern), nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung *(imperium paternale)*, wo also die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich blos passiv zu verhalten genöthigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, blos von dem Urtheile des Staatsoberhauptes, und, dass dieser es auch wolle, blos von seiner Gütigkeit zu erwarten, ist der grösste denkbare Despotismus, (Verfassung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt.) Nicht eine väterliche, sondern eine vaterländische Regierung *(imperium, non paternale, sed patrioticum)* ist diejenige, welche allein für Menschen, die der Rechte fähig sind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrschers gedacht werden kann. Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein Jeder im Staat, (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen,) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schooss, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen und welchen er auch so als ein theures Unterpfand hinterlassen muss, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, sich für befugt hält. — Dieses Recht der Freiheit kömmt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, sofern dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist.

2. Die Gleichheit als Unterthan, deren Formel so lauten kann: ein jedes Glied des gemeinen Wesens hat gegen jedes andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist, (darum, weil er von jenem kein Glied, sondern der Schöpfer oder Erhalter desselben ist,) welcher allein die Befugniss hat, zu zwingen, ohne selbst einem Zwangsgesetze unterworfen zu sein. Es ist aber alles, was unter Gesetzen steht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte gleich allen andern Mitgliedern des gemeinen Wesens unterworfen; einen Einzigen (physische oder moralische Person), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn könnte dieser auch gezwungen werden, so wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwei (zwangfreie Personen), so

würde keiner derselben unter Zwangsgesetzen stehen und einer dem andern kein Unrecht thun können; welches unmöglich ist.

Diese durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat, als Unterthanen desselben, besteht aber ganz wohl mit der grössten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitzthums nach, es sei an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über andere, oder an Glücksgütern ausser ihnen, und an Rechten überhaupt, (deren es viele geben kann,) respectiv auf andere; so dass des einen Wohlfahrt sehr vom Willen des andern abhängt (des Armen vom Reichen), dass der eine gehorsamen muss, (wie das Kind den Eltern, oder das Weib dem Mann,) und der andere ihm befiehlt, dass der eine dient (als Tagelöhner), der andere lohnt u. s. w. Aber dem Rechte nach, (welches als der Ausspruch des allgemeinen Willens nur ein einziges sein kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Object, worin ich ein Recht habe, betrifft,) sind sie dennoch, als Unterthanen, alle einander gleich; weil keiner irgend Jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Gesetz (und den Vollzieher desselben, das Staatsoberhaupt,) durch dieses aber auch jeder Andere ihm in gleicher Maasse widersteht, Niemand aber diese Befugniss zu zwingen, (mithin ein Recht gegen Andere zu haben,) anders, als durch sein eigenes Verbrechen verlieren und es auch von selbst nicht aufgeben, d. i. durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung machen kann, dass er keine Rechte, sondern blos Pflichten habe; weil er dadurch sich selbst des Rechts, einen Contract zu machen, berauben, mithin dieser sich selbst aufheben würde.

Aus dieser Idee der Gleichheit der Menschen im gemeinen Wesen als Unterthanen geht nun auch die Formel hervor: jedes Glied desselben muss zu jeder Stufe eines Standes in demselben, (die einem Unterthan zukommen kann,) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiss und sein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm seine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ, (als Privilegiaten für einen gewissen Stand,) nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter demselben ewig niederzuhalten.

Denn da alles Recht blos in der Einschränkung der Freiheit jedes Anderen auf die Bedingung besteht, dass sie mit der meinigen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, und das öffentliche Recht (in einem gemeinen Wesen) blos der Zustand einer wirklichen, diesem Princip gemässen, und mit Macht verbundenen Gesetz-

gebung ist, vermöge welcher sich alle zu einem Volk Gehörige, als Unterthanen, in einem rechtlichen Zustand (*status juridicus*) überhaupt, nämlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgesetze gemäss einander einschränkenden Willkühr, (welches der bürgerliche Zustand heisst,) befinden; so ist das angeborne Recht eines Jeden in diesem Zustande, (d. i. vor aller rechtlichen That desselben) in Ansehung der Befugniss, jeden Anderen zu zwingen, damit er immer innerhalb den Grenzen der Einstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine That desjenigen ist, der geboren wird, mithin diesem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zustandes, und keine Unterwerfung unter Zwangsgesetze, als blos diejenigen, die ihm als Unterthan der alleinigen obersten gesetzgebenden Macht mit allen Anderen gemein ist, zugezogen wird; so kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des gemeinen Wesens, als Mitunterthans, vor dem anderen geben; und Niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im gemeinen Wesen inne hat, an seine Nachkommen vererben, mithin, gleichsam als zum Herrenstande durch Geburt qualificirt, diese auch nicht zwangsmässig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des *superior* und *inferior*, von denen aber keiner *imperans*, der Andere *subjectus* ist,) durch eigenes Verdienst zu gelangen. Alles Andere mag er vererben, was Sache ist, (nicht Persönlichkeit betrifft,) und als Eigenthum erworben und auch von ihm veräussert werden kann, und so in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumständen unter den Gliedern eines gemeinen Wesens (des Söldners und Miethers, des Gutseigenthümers und der ackerbauenden Knechte u. s. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, dass diese, wenn ihr Talent, ihr Fleiss und ihr Glück es ihnen möglich macht, sich nicht zu gleichen Umständen zu erheben befugt wären. Denn sonst würde er zwingen dürfen, ohne durch Anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen. — Aus dieser Gleichheit kann auch kein Mensch, der in einem rechtlichen Zustande eines gemeinen Wesens lebt, anders, als durch sein eigenes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (*occupatio bellica*) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That, (weder seine eigene, noch die eines Anderen) aufhören, Eigner seiner selbst zu sein, und in die Klasse des Hausviehes eintreten, das man zu allen Diensten braucht, wie man will, und es auch darin ohne

seine Einwilligung erhält, so lange man will, wenngleich mit der Einschränkung, (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion sanctionirt wird,) es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zustande für glücklich annehmen, wenn er sich nur bewusst ist, dass es nur an ihm selbst, (seinem Vermögen oder ernstlichen Willen,) oder an Umständen, die er keinem Anderen Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderstehlichen Willen Anderer liege, dass er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hinaufsteigt, die als seine Mitunterthanen hierin, was das Recht betrifft, vor ihm nichts voraus haben.*

3. Die Selbstständigkeit *(sibisufficientia)* eines Gliedes des gemeinen Wesens als Bürgers, d. i. als Mitgesetzgebers. In dem Punkte der Gesetzgebung selbst sind Alle, die unter schon vorhandenen öffentlichen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrifft, diese Gesetze zu geben, Alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieses Rechts nicht fähig nicht, sind gleichwohl als Glieder des gemeinen Wesens der Befolgung dieser Gesetze unterworfen und dadurch des Schutzes nach denselben theilhaftig; nur nicht als Bürger, sondern als Schutzgenossen. — Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab.

* Wenn man mit dem Wort gnädig einen bestimmten, (von gütig, wohlthätig, schützend und dergl. noch unterschiedenen) Begriff verbinden will, so kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht statthat. Also nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, das alles Gute, was nach öffentlichen Gesetzen möglich ist, bewirkt und ertheilt, (denn der Souverain, der sie gibt, ist gleichsam unsichtbar; er ist das personificirte Gesetz selbst, nicht Agent,) kann gnädiger Herr betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht statthat. So ist selbst in einer Aristokratie, wie z. B. in Venedig, der Senat der einzige gnädige Herr; die Nobili, welche ihn ausmachen, sind insgesammt, selbst den Doge nicht ausgenommen, (denn nur der grosse Rath ist der Souverain,) Unterthanen und, was die Rechtsausübung betrifft, allen Anderen gleich, nämlich, dass gegen Jeden derselben ein Zwangsrecht dem Unterthan zukömmt. Prinzen, (d. i. Personen, denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt,) werden aber nun zwar auch in dieser Aussicht und wegen jener Ansprüche (hofmässig, *par courtoisie*,) gnädige Herren genannt; ihrem Besitzstande nach aber sind sie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem geringsten ihrer Diener vermittelst des Staatsoberhauptes ein Zwangsrecht zukommen muss. Es kann also im Staate nicht mehr, als einen einzigen gnädigen Herrn geben. Was aber die gnädigen (eigentlich vornehmen) Frauen betrifft, so können sie so angesehen werden, dass ihr Stand zusammt ihrem Geschlecht, (folglich nur gegen das männliche,) sie zu dieser Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche sich desto mehr selbst zu ehren glaubt, als es dem schönen Geschlecht über sich Vorzüge einräumt.

Ein öffentliches Gesetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Actus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht und der also selbst Niemand muss Unrecht thun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille, als der des gesammten Volks, (da Alle über Alle, mithin ein Jeder über sich selbst beschliesst,) möglich; denn nur sich selbst kann Niemand Unrecht thun. Ist es aber ein Anderer, so kann der blose Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschliessen, was nicht unrecht sein könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein. (Eigentlich kommen, um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äusseren Freiheit, Gleichheit und Einheit des Willens Aller zusammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erstere zusammengenommen werden, Selbstständigkeit die Bedingung ist.) Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heisst ein Bürger (*citoyen*, d. i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, *bourgeois*). Die dazu erforderliche Qualität ist, ausser der natürlichen, (dass es kein Kind, kein Weib sei,) die einzige: dass er sein eigener Herr (*sui juris*) sei, mithin irgend ein Eigenthum habe, (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann,) welches ihn ernährt; d. i. dass er in denen Fällen, wo er von Andern erwerben muss, um zu leben, nur durch Veräusserung dessen, was sein* ist, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er An-

* Derjenige, welcher ein *opus* verfertigt, kann es durch Veräusserung an einen Anderen bringen, gleich als ob es sein Eigenthum wäre. Die *praestatio operae* aber ist keine Veräusserung. Der Hausbediente, der Ladendiener, selbst der Friseur sind blos *operarii*, nicht *artifices* (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu sein qualificirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, sich in ganz ähnlichen Verhältnissen gegen mich zu befinden scheinen, so ist doch jener von diesem, wie Friseur vom Perrückenmacher, (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag,) also wie Tagelöhner vom Künstler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, so lange er nicht bezahlt ist, unterschieden. Der Letztere, als Gewerbtreibender, verkehrt also sein Eigenthum mit dem Anderen (*opus*), der Erstere den Gebrauch seiner Kräfte, den er einem An-

deren gibt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich dass er Niemandem, als dem gemeinen Wesen, im eigentlichen Sinne des Wortes diene. Hier sind nun Kunstverwandte und grosse (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nämlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt. Denn was die letztern betrifft, ohne einmal die Frage in Anschlag zu bringen: wie es doch mit Recht zugegangen sein mag, dass Jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit seinen Händen selbst benutzen konnte, (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung ist keine erste Erwerbung;) und wie es zuging, dass viele Menschen, die sonst insgesammt einen beständigen Besitzstand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht sind, jenem blos zu dienen, um leben zu können? so würde es schon wider den vorigen Grundsatz der Gleichheit streiten, wenn ein Gesetz sie mit dem Vorrecht des Standes privilegirte, dass ihre Nachkommen entweder immer grosse Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben sollten, ohne dass sie verkauft, oder durch Vererbung getheilt und also Mehreren im Volk zu Nutze kommen dürften, oder, auch selbst bei diesen Theilungen, Niemand, als der zu einer gewissen willkührlich dazu angeordneten Menschenklasse Gehörige, davon etwas erwerben könnte. Der grosse Gutsbesitzer vernichtigt nämlich so viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als seinen Platz einnehmen könnten; stimmt also nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur eine Stimme. — Da es also blos von dem Vermögen, dem Fleiss und dem Glück jedes Gliedes des gemeinen Wesens abhängend gelassen werden muss, dass Jeder einmal einen Theil davon und Alle das Ganze erwerben, dieser Unterschied aber bei der allgemeinen Gesetzgebung nicht in Anschlag gebracht werden kann; so muss nach den Köpfen derer, die im Besitzthume sind, nicht nach der Grösse der Besitzungen die Zahl der Stimmfähigen zur Gesetzgebung beurtheilt werden.

Es müssen aber auch Alle, die dieses Stimmrecht haben, zu diesem Gesetz der öffentlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen; denn sonst würde zwischen denen, die dazu nicht übereinstimmen, und den ersteren ein Rechtsstreit sein, der selbst noch eines höheren Rechtsprincips bedürfte, um entschieden zu werden. Wenn also das Erstere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der

deren bewilligt (*operam*). — Es ist, ich gestehe es, etwas schwer, die Erforderniss zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können.

Stimmen, und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem grossen Volke), sondern nur der dazu Delegirten, als Repräsentanten des Volks, dasjenige ist, was allein man als erreichbar voraussehen kann; so wird doch selbst der Grundsatz, sich diese Mehrheit genügen zu lassen, als mit allgemeiner Zusammenstimmung, also durch einen Contract angenommen, der oberste Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung sein müssen.

Folgerung.

Hier ist nun ein ursprünglicher Contract, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann. — Allein dieser Vertrag, (*contractus originarius* oder *pactum sociale* genannt,) als Coalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer blos rechtlichen Gesetzgebung) ist keineswegs als ein Factum vorauszusetzen nöthig, (ja als ein solches gar nicht möglich;) gleichsam als ob allererst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müsste, dass ein Volk, in dessen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten sind, einmal wirklich einen solchen Actus verrichtet und eine sichere Nachricht oder ein Instrument davon uns mündlich oder schriftlich hinterlassen haben müsse, um sich an eine schon bestehende bürgerliche Verfassung für gebunden zu achten. Sondern es ist eine blose Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, dass er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe. Denn das ist der Probierstein der Rechtmässigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, dass ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte, (wie z. B. dass eine gewisse Klasse von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten,) so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, dass ein Volk dazu zusammenstimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten, gesetzt auch, dass das Volk jetzt in einer solchen Lage oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, dass es, wenn es darum

befragt würde, wahrscheinlicher Weise seine Beistimmung verweigern würde.*

Aber diese Einschränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Gesetzgebers, nicht des Unterthans. Wenn also ein Volk unter einer gewissen jetzt wirklichen Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüssen mit grösster Wahrscheinlichkeit urtheilen sollte; was ist für dasselbe zu thun? soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur sein: es ist für dasselbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede ist hier nicht von Glückseligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Wesens für den Unterthan zu erwarten steht, sondern allererst blos vom Rechte, das dadurch einem Jeden gesichert werden soll; welches das oberste Princip ist, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Wesen betreffen, ausgehen müssen, und das durch kein anderes eingeschränkt wird. In Ansehung der ersteren (der Glückseligkeit) kann gar kein allgemeingültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden. Denn sowohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin Jemand seine Glückseligkeit setzt, (worin er sie aber setzen soll, kann ihm Niemand vorschreiben,) macht alle feste Grundsätze unmöglich, und zum Princip der Gesetzgebung für sich allein untauglich. Der Satz: *salus publica suprema civitatis lex est*, bleibt in seinem unverminderten Werth und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches **zuerst** in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die Jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert; wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmässigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut.

Wenn die oberste Macht Gesetze gibt, die zunächst auf die Glück-

* Wenn z. B. eine für alle Unterthanen proportionirte Kriegssteuer ausgeschrieben würde, so können diese darum, weil sie drückend ist, nicht sagen, dass sie ungerecht sei, weil etwa der Krieg ihrer Meinung nach unnöthig wäre; denn das sind sie nicht berechtigt zu beurtheilen; sondern weil es doch immer **möglich** bleibt, dass er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich sei, so muss sie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmässig gelten. Wenn aber gewisse Gutseigenthümer in einem solchen Kriege mit Lieferungen belästigt, andere aber desselben Standes damit verschont würden; so sieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem solchen Gesetz nicht zusammenstimmen, und es ist befugt, wider dasselbe wenigstens Vorstellungen zu thun, weil es diese ungleiche Austheilung der Lasten nicht für gerecht halten kann.

seligkeit, (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dgl.) gerichtet sind, so geschieht dieses nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung, sondern blos als Mittel, den rechtlichen Zustand, vornehmlich gegen äussere Feinde des Volks, zu sichern. Hierüber muss das Staatsoberhaupt befugt sein, selbst und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des gemeinen Wesens gehöre, welcher erforderlich ist, um seine Stärke und Festigkeit sowohl innerlich, als wider äussere Feinde zu sichern; so aber das Volk nicht gleichsam wider seinen Willen glücklich zu machen, sondern nur zu machen, dass es als gemeines Wesen existire.* In dieser Beurtheilung, ob jene Maassregel klüglich genommen sei oder nicht, kann zwar der Gesetzgeber irren, aber nicht in der, da er sich selbst fragt, ob das Gesetz auch mit dem Rechtsprincip zusammenstimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des ursprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaasse, und zwar *a priori*, bei der Hand, (und darf nicht, wie beim Glückseligkeitsprincip, auf Erfahrungen harren, die ihn von der Tauglichkeit seiner Mittel allererst belehren müssen.) Denn wenn es sich nur nicht widerspricht, dass ein ganzes Volk zu einem solchen Gesetze zusammenstimme, es mag ihm auch so sauer ankommen, wie es wolle; so ist es dem Rechte gemäss. Ist aber ein öffentliches Gesetz diesem gemäss, folglich in Rücksicht auf das Recht untadelig (irreprehensibel); so ist damit auch die Befugniss, zu zwingen, und auf der anderen Seite das Verbot, sich dem Willen des Gesetzgebers ja nicht thätlich zu widersetzen, verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Gesetze Effect gibt, ist auch unwiderstehlich (irresistibel), und es existirt kein rechtlich bestehendes gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt, die allen inneren Widerstand niederschlägt, weil dieser einer Maxime gemäss geschehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfassung zernichten und den Zustand, worin allein Menschen im Besitz der Rechte überhaupt sein können, vertilgen würde.

Hieraus folgt: dass alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht,

* Dahin gehören gewisse Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Unterthanen zum Besten und nicht zum Vortheil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleisses Anderer befördert werden, weil der Staat ohne Wohlhabenheit des Volks nicht Kräfte genug besitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerstehen, oder sich selbst als gemeines Wesen zu erhalten.

das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist; weil es dessen Grundfeste zerstört. Und dieses Verbot ist unbedingt, so dass, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt und sich dadurch des Rechts, Gesetzgeber zu sein, nach dem Begriff des Unterthans verlustig gemacht haben, indem sie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewaltthätig (tyrannisch) zu verfahren, dennoch dem Unterthan kein Widerstand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon ist: weil bei einer schon subsistirenden bürgerlichen Verfassung das Volk kein zu Recht beständiges Urtheil mehr hat, zu bestimmen, wie jene solle verwaltet werden. Denn man setze: es habe ein solches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhauptes zuwider; wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei? Keiner von Beiden kann es, als Richter in seiner eigenen Sache, thun. Also müsste es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen diesem und dem Volk entschiede; welches sich widerspricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht *(jus in casu necessitatis)*, welches ohnehin, als ein vermeintes Recht, in der höchsten physischen) Noth Unrecht zu thun, ein Unding ist,* hier eintreten und zur Hebung des die Eigenmacht des Volks einschränkenden Schlagbaums den Schlüssel hergeben. Denn das Ober-

* Es gibt keinen *casus necessitatis*, als in dem Fall, wo Pflichten, nämlich unbedingte und (zwar vielleicht grosse, aber doch) bedingte Pflicht gegen einander streiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglücks vom Staat durch den Verrath eines Menschen ankömmt, der gegen einen andern in einem Verhältniss, etwa wie Vater und Sohn, stände. Diese Abwendung des Uebels des ersteren ist unbedingte, die des Unglücks des letzteren aber nur bedingte Pflicht, (nämlich sofern er sich nicht eines Verbrechens wider den Staat schuldig gemacht hat.) Die Anzeige, die der letztere von der Unternehmung des ersteren der Obrigkeit machen würde, thut er vielleicht mit dem grössten Widerwillen, aber durch Noth (nämlich die moralische) gedrungen. — Wenn aber von einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von seinem Bret stösst, um sein eigenes Leben zu erhalten, gesagt wird: er habe durch seine Noth (die physische) ein Recht dazu bekommen; so ist das ganz falsch. Denn mein Leben zu erhalten, ist nur bedingte Pflicht, (wenn es ohne Verbrechen geschehen kann,) einem Andern aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das meinige zu verlieren bringt, es nicht zu nehmen, ist unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugniss, die sie dieser Nothhülfe zugestehen, ganz consequent. Denn die Obrigkeit kann keine Strafe mit dem Verbot verbinden, weil diese Strafe der Tod sein müsste. Es wäre aber ein ungereimtes Gesetz, Jemandem den Tod androhen, wenn er sich in gefährlichen Umständen dem Tode nicht freiwillig überlieferte.

haupt des Staats kann ebensowohl sein hartes Verfahren gegen die Unterthanen durch ihre Widerspenstigkeit, als diese ihren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen; und wer soll hier nun entscheiden? Wer sich im Besitz der obersten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das ist gerade das Staatsoberhaupt, dieses kann es allein thun; und Niemand im gemeinen Wesen kann also ein Recht haben, ihm diesen Besitz streitig zu machen.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche diese Befugniss des Unterthans zur Gegengewalt gegen seinen Obern unter gewissen Umständen behaupten, unter denen ich hier nur den in seinen Lehren des Naturrechts sehr behutsamen, bestimmten und bescheidenen Achenwall anführen will.* Er sagt: „wenn die Gefahr, die dem gemeinen Wesen aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhauptes droht, grösser ist, als von Ergreifung der Waffen gegen ihn besorgt werden kann; alsdann könne das Volk jenem widerstehen, zum Behuf dieses Rechts von seinem Unterwerfungsvertrag abgehen und ihn als Tyrannen entthronen.“ Und er schliesst darauf: „es kehrte das Volk auf solche Art (beziehungsweise auf seinen vorigen Oberherrn) in den Naturzustand zurück“.

Ich glaube gern, dass weder Achenwall, noch irgend einer der wackeren Männer, die hierüber mit ihm einstimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Fall zu so gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beistimmung würden gegeben haben; auch ist kaum zu bezweifeln, dass, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die vereinigten Niederlande, oder auch Grossbritannien ihre jetzige für so glücklich gepriesene Verfassung errungen haben, misslungen wären, die Leser der Geschichte derselben in der Hinrichtung ihrer jetzt so erhobenen Urheber nichts, als verdiente Strafe grosser Staatsverbrecher sehen würden. Denn der Ausgang mischt sich gewöhnlich in unsere Beurtheilung der Rechtsgründe, obzwar jener ungewiss war, diese aber gewiss sind. Es ist aber klar, dass, was die letzteren betrifft, — wenn man auch einräumt, dass durch eine solche Empörung dem Landesherrn, (der etwa eine *joyeuse entrée*, als einen wirklichen, zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk verletzt hätte,) kein Unrecht geschähe, — das Volk doch durch diese Art, ihr Recht zu suchen, im höchsten Grade Unrecht gethan habe; weil dieselbe (zur Maxime angenommen) alle

* Jus Naturae. Editio quinta. Pars posterior, §. 203—206.

rechtliche Verfassung unsicher macht, und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit *(status naturalis)*, wo alles Recht aufhört wenigstens Effect zu haben, einführt. — Nur will ich bei diesem Hange so vieler wohldenkenden Verfasser, dem Volk (zu seinem eigenen Verderben) das Wort zu reden, bemerken, dass dazu theils die gewöhnliche Täuschung, wenn vom Princip des Rechts die Rede ist, das Princip der Glückseligkeit ihren Urtheilen unterzuschieben, die Ursache sei; theils auch, wo kein Instrument eines wirklich dem gemeinen Wesen vorgelegten, vom Oberhaupt desselben acceptirten, und von beiden sanctionirten Vertrags anzutreffen ist, sie die Idee von einem ursprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als etwas, welches wirklich geschehen sein müsse, annahmen, und so dem Volke immer die Befugniss zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm selbst dafür beurtheilten Verletzung nach seinem Gutdünken abzugehen.*

Man sieht hier offenbar, was das Princip der Glückseligkeit, (welche eigentlich gar keines bestimmten Princips fähig ist,) auch im Staatsrecht für Böses anrichtet, so wie es solches in der Moral thut, auch selbst bei der besten Meinung, die der Lehrer desselben beabsichtigt. Der Souverain will das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen, und wird Despot; das Volk will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf eigene Glückseligkeit nicht nehmen lassen, und wird Rebell. Wenn man zu allererst gefragt hätte, was Rechtens ist, (wo die Principien *a priori* feststehen, und kein Empiriker darin pfuschen kann;) so würde die Idee des Socialcontracts in ihrem unbestreitbaren Ansehen bleiben; aber nicht als Factum, (wie Danton will, ohne welches er alle in der wirklich existirenden bürgerlichen Verfassung befindlichen Rechte und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt,) sondern nur als Vernunft-

* Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherrn verletzt sein, so kann dieses doch alsdann nicht sofort als gemeines Wesen, sondern nur durch Rottirung, entgegenwirken. Denn die bisher bestandene Verfassung war vom Volke zerrissen; die Organisation aber zu einem neuen gemeinen Wesen sollte allererst noch geschehen. Hier tritt nun der Zustand der Anarchie mit allen seinen Gräueln ein, die wenigstens dadurch möglich sind; und das Unrecht, welches hier geschieht, ist alsdann das, was eine jede Partei der andern im Volke zufügt; wie auch aus dem angeführten Beispiel erhellt, wo die aufrührerischen Unterthanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfassung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche sie verliessen; nämlich von Geistlichen und Aristokraten verzehrt zu wurden, statt dass sie unter einem, Alle beherrschenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

princip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt. Und man würde einsehen: dass, ehe der allgemeine Wille da ist, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen seinen Gebieter besitze, weil es nur durch diesen rechtlich zwingen kann; ist jener aber da, ebensowohl kein von ihm gegen diesen auszuübender Zwang stattfinde, weil es alsdann selbst der oberste Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widersetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir sehen auch diese Theorie in der Praxis hinreichend bestätigt. In der Verfassung von Grossbritannien, wo das Volk mit seiner Constitution so gross thut, als ob sie das Muster für alle Welt wäre, finden wir doch, dass sie von der Befugniss, die dem Volk, im Fall der Monarch den Contract von 1688 übertreten sollte, zusteht, ganz still schweigt; mithin sich gegen ihn, wenn er sie verletzen wollte, weil kein Gesetz hierüber da ist, ingeheim Rebellion vorbehält. Denn dass die Constitution auf diesen Fall ein Gesetz enthalte, welches die subsistirende Verfassung, von der alle besondern Gesetze ausgehen, (gesetzt auch der Contract sei verletzt,) umzustürzen berechtigte, ist ein klarer Widerspruch; weil sie alsdann auch eine öffentlich constituirte* Gegenmacht enthalten müsste, mithin noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erstere beschützte, sein müsste, dann aber auch ein drittes, welches zwischen Beiden, auf wessen Seite das Recht sei, entschiede. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder), besorgt wegen einer solchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl schlüge, dem von ihnen weggeschreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlassung der Regierung angedichtet, als sich das Recht der Absetzung desselben angemasst, wodurch sie die Verfassung in offenbaren Widerspruch mit sich selbst würden versetzt haben.

Wenn man mir nun bei diesen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiss nicht machen wird, dass ich durch diese Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel schmeichle, so wird man mir hoffentlich auch denjenigen ersparen, dass ich dem Volk zu Gunsten zu viel behaupte, wenn

* Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichsam heimtückisch, verschwiegen werden; am wenigsten das Recht, welches sich das Volk als ein zur Constitution gehöriges anmasst; weil alle Gesetze derselben als aus einem öffentlichen Willen entsprungen gedacht werden müssen. Es müsste also, wenn die Constitution Aufstand erlaubte, diese das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen sei, öffentlich erklären.

ich sage, dass dieses gleichfalls seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich diese keine Zwangsrechte sein können.

Hobbes ist der entgegengesetzten Meinung. Nach ihm *(de cive*, cap. 7. §. 14) ist das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden, und kann dem Bürger nicht Unrecht thun, (er mag über ihn verfügen, was er wolle.) — Dieser Satz würde ganz richtig sein, wenn man unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber so im Allgemeinen ist der Satz erschrecklich.

Der nicht-widerspenstige Unterthan muss annehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urtheilen befugt ist, das Unrecht aber, welches ihm seiner Meinung nach widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht; so muss dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugniss zustehen, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn dass das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig sein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen. Also ist die Freiheit der Feder, — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu selbst einflösst, gehalten, (und dahin beschränken sich auch die Federn einander von selbst, damit sie nicht ihre Freiheit verlieren,) — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn diese Freiheit ihm auch absprechen zu wollen, ist nicht allein so viel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, sondern auch dem letzteren, dessen Wille blos dadurch, dass er den allgemeinen Volkswillen repräsentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle gibt, alle Kenntniss von dem entziehen, was, wenn er es wüsste, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. Dem Oberhaupte aber Besorgniss einzuflössen, dass durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heisst so viel, als ihm Misstrauen gegen seine eigene Macht, oder auch Hass gegen sein Volk erwecken.

Das allgemeine Princip aber, wornach ein Volk seine Rechte

negativ, d. i. blos zu beurtheilen hat, was von der höchsten Gesetzgebung als mit ihrem besten Willen nicht verordnet anzusehen sein möchte, ist in dem Satz enthalten: was ein Volk über sich selbst nicht beschliessen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschliessen.

Wenn also z. B. die Frage ist: ob ein Gesetz, das eine gewisse einmal angeordnete kirchliche Verfassung für beständig fortdauernd anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Gesetzgebers (seiner Absicht) ausgehend angesehen werden könne? so frage man sich zuerst: ob ein Volk es sich zum Gesetz machen dürfe, dass gewisse einmal angenommene Glaubenssätze und Formen der äussern Religion für immer bleiben sollen; also ob es sich selbst in seiner Nachkommenschaft hindern dürfe, in Religionseinsichten weiter fortzuschreiten oder etwanige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, dass ein ursprünglicher Contract des Volks, welcher dieses zum Gesetze machte, an sich selbst null und nichtig sein würde; weil er wider die Bestimmung und Zwecke der Menschheit streitet; mithin ein darnach gegebenes Gesetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem also Gegenvorstelluugen gemacht werden können, anzusehen ist. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der obersten Gesetzgebung so verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerstand dagegen aufgeboten werden.

Es muss in einem jeden gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen, (die aufs Ganze gehen,) aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da Jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, dass dieser Zwang rechtmässig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe. Der erstere ohne den letzteren ist die veranlassende Ursache aller geheimen Gesellschaften. Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich, vornehmlich in dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Gesellschaften also würden wegfallen, wenn diese Freiheit begünstigt wird. — Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntnisse kommen, die ihre eigene wesentliche Absicht befördern, als dass sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äussern lässt?

Nirgend spricht eine, alle reine Vernunftprincipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmassung über Theorie ab, als in der Frage über die Erfordernisse zu einer guten Staatsverfassung. Die Ursache ist, weil eine lange bestandene gesetzliche Verfassung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückseligkeit sowohl, als ihre Rechte nach dem Zustande zu beurtheilen, in welchem alles bisher in seinem ruhigen Gange gewesen ist; nicht aber umgekehrt diesen letzteren nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu schätzen; vielmehr jenen passiven Zustand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen besseren zu suchen, (wo dasjenige gilt, was HIPPOKRATES den Aerzten zu beherzigen gibt: *judicium anceps, experimentum periculosum.)* Da nun alle lang genug bestandene Verfassungen, sie mögen Mängel haben, welche sie wollen, hierin bei aller ihrer Verschiedenheit einerlei Resultat geben, nämlich mit der, in welcher man ist, zufrieden zu sein; so gilt, wenn auf das Volkswohlergehen gesehen wird, eigentlich gar keine Theorie, sondern alles beruht auf einer der Erfahrung folgsamen Praxis.

Gibt es aber in der Vernunft so etwas, als sich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken lässt, und hat dieser Begriff für Menschen, die im Antagonismus ihrer Freiheit gegen einander stehen, verbindende Kraft, mithin objective (praktische) Realität, ohne dass auf das Wohl- oder Uebelbefinden, das ihnen daraus entspringen mag, noch hingesehen werden darf, (wovon die Kenntniss blos auf Erfahrung beruht;) so gründet es sich auf Principien *a priori,* (denn was Recht sei, kann nicht Erfahrung lehren;) und es gibt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist.

Hierwider kann nun nichts aufgebracht werden, als: dass, obzwar die Menschen die Idee von ihnen zustehenden Rechten im Kopfe haben, sie doch ihrer Herzenshärtigkeit halber unfähig und unwürdig wären, darnach behandelt zu werden, und daher eine oberste, blos nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt sie in Ordnung halten dürfe und müsse. Dieser Verzweiflungssprung *(salto mortale)* ist aber von der Art, dass, wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch die seinige versuchen und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen dürfte. Wenn nicht etwas ist, was durch Vernunft unmittelbare Achtung abnöthigt, (wie das Menschenrecht,) so sind alle Einflüsse auf die Willkühr der Menschen unvermögend, die Freiheit derselben zu bändigen. Aber wenn neben dem Wohlwollen

das Recht laut spricht, dann zeigt sich die menschliche Natur nicht so verunartet, dass seine Stimme von derselben nicht mit Ehrerbietung angehört werde. (*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant.* VIRGIL.)

III.

Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Völkerrecht.

In allgemein philanthropischer, d. i. kosmopolitischer Absicht betrachtet.*

(Gegen Moses Mendelssohn.)

Ist das menschliche Geschlecht im Ganzen zu lieben, oder ist es ein Gegenstand, den man mit Unwillen betrachten muss, dem man zwar, (um nicht Misanthrop zu werden,) alles Gute wünscht, es doch aber nie von ihm erwarten, mithin seine Augen lieber von ihm abwenden muss? — Die Beantwortung dieser Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: sind in der menschlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Bessern fortschreiten, und das Böse jetziger und vergangener Zeiten sich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn so können wir die Gattung doch wenigstens in ihrer beständigen Annäherung zum Guten lieben, sonst müssten wir sie hassen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menschenliebe, (die alsdann höchstens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens sein würde,) mag dagegen sagen, was sie wolle. Denn was böse ist und bleibt, vornehmlich das in vorsätzlicher wechselseitiger Verletzung der heiligsten Menchenrechte, das kann man —

* Es fällt nicht sofort in die Augen, wie eine allgemein-**philanthropische** Voraussetzung auf eine **weltbürgerliche** Verfassung, diese aber auf die Gründung eines **Völkerrechts** hinweise, als einen Zustand, in welchem allein die Anlagen der Menschheit gehörig entwickelt werden können, die unsere Gattung liebenswürdig machen. — Der Beschluss dieser Nummer wird diesen Zusammenhang vor Augen stellen.

auch bei der grössten Bemühung, Liebe in sich zu erzwingen, — doch nicht vermeiden zu hassen; nicht gerade um Menschen Uebeles zuzufügen, aber doch so wenig wie möglich mit ihnen zu thun haben.

Moses Mendelssohn war der letzteren Meinung (Jerusalem, zweiter Abschnitt, S. 44 bis 47), die er seines Freundes Lessing's Hypothese von einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts entgegensetzt. Es ist ihm Hirngespinnst: „dass das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen sollte. — Wir sehen, sagt er, das Menschengeschlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in seinen vorigen Zustand zurück zu gleiten.“ (Das ist so recht der Stein des Sisyphus; und man nimmt auf diese Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büssungsort für alte, jetzt nicht mehr erinnerliche Sünden an.) — „Der Mensch geht weiter; aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Maass von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glückseligkeit (?) und Elend.“ — Diese Behauptungen leitet er (S. 46) dadurch ein, dass er sagt: „ihr wollt errathen, was für Absichten die Vorsehung mit der Menschheit habe? Schmiedet keine Hypothesen;“ (Theorie hatte er diese vorher genannt;) „schauet nur umher auf das, was wirklich geschieht, und wenn ihr einen Ueberblick auf die Geschichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geschehen ist. Dieses ist Thatsache; dieses muss zur Absicht gehört haben, muss in dem Plane der Weisheit genehmigt oder wenigstens mit aufgenommen worden sein.“

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick ist, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Versuchungen zum Bösen ringen und ihn dennoch dagegen Stand halten zu sehen; so ist es ein, ich will nicht sagen einer Gottheit, sondern selbst des gemeinsten, aber wohldenkenden Menschen höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben so tief wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen. Eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein; aber endlich muss doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel; und wenn die Acteurs es gleich nicht müde werden, weil sie

Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an einem oder dem andern Act genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, dass das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloses Schauspiel ist, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laster ohne Zahl, (wenngleich mit dazwischen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit sich über einander thürmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne, ist wenigstens nach unseren Begriffen sogar der Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde also annehmen dürfen: dass, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Cultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und dass dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde. Diese Voraussetzung zu beweisen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derselben muss beweisen. Denn ich stütze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen, — worin ich (als Mensch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moralischen Beschaffenheit so gut, als ich sein sollte, mithin auch könnte, — so auf die Nachkommenschaft zu wirken, dass sie immer besser werde, (wovon also auch die Möglichkeit angenommen werden muss,) und dass so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern sich rechtmässig vererben könne. Es mögen nun auch noch so viel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach vergeblichen Arbeit abzulassen; so kann ich doch, so lange dieses nur nicht ganz gewiss gemacht werden kann, die Pflicht (als das *liquidum)* gegen die Klugheitsregel, aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten, (als das *illiquidum*, weil es blose Hypothese ist,) nicht vertauschen; und so ungewiss ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, dass es thunlich sei, Abbruch thun.

Diese Hoffnung besserer Zeiten, ohne welche eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl Erspriessliches zu thun, nie das menschliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluss gehabt; und der gute Mendelssohn musste

doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, so eifrig bemüht war. Denn selbst und für sich allein sie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derselben Bahn weiter fort gingen, konnte er vernünftiger Weise nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblick, nicht sowohl der Uebel, die das menschliche Geschlecht aus Naturursachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menschen sich unter einander selbst anthun, erheitert sich doch das Gemüth durch die Aussicht, es könne künftig besser werden; und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe sein und die Früchte, die wir zum Theil selbst gesäet haben, nicht einerndten werden. Empirische Beweisgründe wider das Gelingen dieser auf Hoffnung genommenen Entschliessungen richten hier nichts aus. Denn dass dasjenige, was bisher noch nicht gelungen ist, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal, eine pragmatische oder technische Absicht, (wie z. B. die der Luftfahrten mit aerostatischen Bällen,) aufzugeben; noch weniger aber eine moralische, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonstrativ-unmöglich ist, Pflicht wird. Ueberdem lassen sich manche Beweise geben, dass das menschliche Geschlecht, im Ganzen, wirklich in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, ansehnlich zum selbst Moralisch-Besseren fortgerückt sei, (kurzdauernde Hemmungen können nichts dagegen beweisen;) und dass das Geschrei von der unaufhaltsam zunehmenden Verunartung desselben gerade daher kommt, dass, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urtheil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man sein sollte, mithin unser Selbsttadel immer desto strenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs schon erstiegen haben.

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten und auch wohl beschleunigt werden; so sieht man bald, dass dieser ins unermessliche Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir thun, (z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben,) und nach welcher Methode wir verfahren sollen, um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr, (weil höchste Weisheit zur Vollendung dieses Zwecks erfordert wird,) von der Vorsehung allein

können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehen bleiben, und aufs Ganze, als ein solches, welches für sie zu gross ist, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluss erstrecken können; vornehmlich da sie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, sich aus eigenem freien Vorsatz schwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allseitige Gewaltthätigkeit und daraus entspringende Noth endlich ein Volk zur Entschliessung bringen musste, sich dem Zwange, den ihm die Vernunft selbst als Mittel vorschreibt, nämlich dem öffentlichen Gesetze zu unterwerfen und in eine staatsbürgerliche Verfassung zu treten; so muss auch die Noth aus den beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zuletzt dahin bringen, selbst wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten; oder ist ein solcher Zustand eines allgemeinen Friedens, (wie es mit übergrossen Staaten wohl auch mehrmalen gegangen ist,) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbeiführt, so muss sie diese Noth doch zu einem Zustande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht ist.

Denn da die fortrückende Cultur der Staaten mit dem zugleich wachsenden Hange, sich auf Kosten der andern durch List oder Gewalt zu vergrössern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf stehendem Fuss und in Disciplin erhaltene, mit stets zahlreicheren Kriegsinstrumenten versehene Heere immer höhere Kosten verursachen muss; indess die Preise aller Bedürfnisse fortdauernd wachsen, ohne dass ein ihnen proportionirter fortschreitender Zuwachs der sie vorstellenden Metalle gehofft werden kann; kein Friede auch so lange dauert, dass das Ersparniss während demselben dem Kostenaufwand für den nächsten Krieg gleich käme, wowider die Erfindung der Staatsschulden zwar ein sinnreiches, aber sich selbst zuletzt vernichtendes Hülfsmittel ist; so muss, was guter Wille hätte thun sollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken: dass ein jeder Staat in seinem Inneren so organisirt werde, dass nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg, (weil er ihn auf eines Andern, nämlich des Volks, Kosten führt,) eigentlich nichts kostet, sondern das Volk, dem er

selbst kostet, die entscheidende Stimme habe, ob Krieg sein solle oder nicht, (wozu freilich die Realisirung jener Idee des ursprünglichen Vertrags nothwendig vorausgesetzt werden muss.) Denn dieses wird es wohl bleiben lassen, aus bloser Vergrösserungsbegierde, oder um vermeinter, blos wörtlicher Beleidigungen willen sich in Gefahr persönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trifft, zu versetzen. Und so wird auch die Nachkommenschaft, (auf die keine von ihr unverschuldeten Lasten gewälzt werden,) ohne dass eben Liebe zu derselben, sondern nur Selbstliebe jedes Zeitalters die Ursache davon sein darf, immer zum Besseren, selbst im moralischen Sinn, fortschreiten können; indem jedes gemeine Wesen, unvermögend einem andern gewaltthätig zu schaden, sich allein am Recht halten muss und, dass andere ebenso geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieses ist indess nur Meinung und blos Hypothese; ungewiss, wie alle Urtheile, welche zu einer beabsichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unserer Gewalt steht, die ihr einzig angemessene Natururs ache angeben wollen; und selbst als eine solche enthält sie, in einem schon bestehenden Staat, nicht ein Princip für den Unterthan, sie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden,) sondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menschen nach der gewöhnlichen Ordnung eben nicht liegt, von seiner Gewalt willkührlich nachzulassen, gleichwohl es aber in dringenden Umständen doch nicht unmöglich ist; so kann man es für einen, den moralischen Wünschen und Hoffnungen der Menschen (beim Bewusstsein ihres Unvermögens) nicht unangemessenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umstände von der Vorsehung zu erwarten, welche dem Zwecke der Menschheit im Ganzen ihrer Gattung zur Erreichung ihrer endlichen Bestimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, so weit sie reichen, einen Ausgang verschaffen werde, welchem die Zwecke der Menschen, abgesondert betrachtet, gerade entgegenwirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, untereinander, verschafft der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesammt zu unterjochen, und statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen.

Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbstständigkeit oder seines Eigenthums einen

Augenblick gesichert. Der Wille, einander zu unterjochen, oder an dem Seinen zu schmälern, ist jederzeit da; und die Rüstung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerstörender macht, als selbst den Krieg, darf nie nachlassen. Nun ist hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müsste, gegründetes Völkerrecht, (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menschen) möglich. — Denn ein dauernder allgemeiner Frieden, durch die sogenannte Balance der Mächte in Europa ist, wie SWIFT's Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, dass, als sich ein Sperling drauf setzte, es sofort einfiel, ein bloses Hirngespinnst. — „Aber solchen Zwangsgesetzen, wird man sagen, werden sich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorschlag zu einem allgemeinen Völkerstaat, unter dessen Gewalt sich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen sollen, um seinen Gesetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von ST. PIERRE, oder eines ROUSSEAU noch so artig klingen, so gilt er doch nicht für die Praxis; wie er denn auch von grossen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern als eine pedantisch-kindische, aus der Schule hervorgetretene Idee jederzeit ist verlacht worden."

Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprincip ausgeht, wie das Verhältniss unter Menschen und Staaten sein soll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreist, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, dass ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und ihn also als möglich *(in praxi)*, und dass er sein kann, anzunehmen; — zugleich aber auch *(in subsidium)* auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will, *(fata volentem ducunt, nolentem trahunt.)* Bei dieser letzteren wird dann auch die menschliche Natur mit in Anschlag gebracht; welche, da in ihr immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann oder will, dass nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen misslungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte. So bleibt es also auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

VI.

Etwas

über

den Einfluss des Mondes

auf

die Witterung.

1794.

Herr Hofrath LICHTENBERG in Göttingen sagt, in seiner aufgeweckten und gedankenreichen Manier, irgendwo in seinen Schriften: „der Mond sollte zwar nicht auf die Witterung Einfluss haben; er hat aber doch darauf Einfluss.“

A der Satz: „er sollte ihn nicht haben.“ Denn wir kennen nur zwei Vermögen, wodurch er in so grosser Entfernung auf unsere Erde Einfluss haben kann: sein Licht,* welches er, als ein von der Sonne

* Bei Gelegenheit der anzumerkenden Schwächen des Mondlichts, in Vergleichung sogar nur mit dem eigenen strahlenden Licht eines Fixsterns, den der Mond zu verdecken in Bereitschaft seht, sei es mir erlaubt, zu einer Beobachtung des, um die genauere Kenntniss der Gestalt der Weltkörper so verdienten Herrn O. A. SCHRÖTER in Lilienthal (Astronom. Abhandl. 1793, S. 193) eine muthmassliche Erklärung hinzuzuthun. „Aldebaran (heisst es) verschwand nicht sofort durch Vorrückung des Mondes, und, (indem Herr SCHRÖTER beides, Mondrand und Aldebaran, mit erwünschter Schärfe sah,) war er reichlich 2 bis 3 Secunden lang vor dem Mondrande auf der Scheibe sichtbar; da er dann, ohne dass man einige Lichtabnahme noch einen veränderten Durchmesser an ihm bemerkte, so plötzlich verschwand, dass über dem Verschwinden selbst bei weitem keine ganze, sondern etwa nur eine halbe Secunde Zeit, wenigstens gewiss nicht viel darüber, verstrich.“ Diese Erscheinung ist meiner Meinung nach nicht einer optischen Täuschung, sondern der Zeit zuzuschreiben, die das Licht bedarf, um von dem Stern in der Weite des Mondes bis zur Erde zu kommen, welche etwa $1^1/_5$ Secunden beträgt, innerhalb welcher der Aldebaran schon durch den Mond verdeckt war. Ob nun über dem Besinnen: dass der Stern schon innerhalb der Mondsfläche, (nicht blos in Berührung mit ihr) gesehen werde, imgleichen über der Wahrnehmung und dem Bewusstsein, dass er nun verschwunden sei, nicht über die übrigen $^4/_5$ einer Secunde, (die eigentlich nicht zur Beobachtung gehören,) vergangen sein mögen, die wahre also und die vermeinte, obzwar unvermeidliche Schein-Beobachtung zusammen nicht etwa die 2 Secunden, (als so viel Herr SCHRÖTER allenfalls einräumt,) austragen, muss dem eigenen Urtheil dieses scharfsichtigen und geübten Beobachters überlassen werden.

Nach anderweitigen bewundernswürdigen Entdeckungen ebendesselben, die Structur der Mondfläche betreffend, scheint die uns zugekehrte Hälfte des Mondes

erleuchteter Körper, reflectirt; und seine Anziehungskraft, die, als Ursache der Schwere, ihm mit aller Materie gemein ist. Von beiden können wir sowohl die Gesetze, als auch durch ihre Wirkungen die Grade ihrer Wirksamkeit hinreichend angeben, um die Veränderungen, die sie zur Folge haben, aus jenen, als Ursachen zu erklären; neue verborgene Kräfte aber zum Behuf gewisser Erscheinungen auszudenken, die mit den schon bekannten nicht in genugsam durch Erfahrung beglaubigter Verbindung stehen, ist ein Wagstück, das eine gesunde Naturwissenschaft nicht leichtlich einräumt. So wird sie z. B. sich der angeblichen Beobachtung, dass in den Mondschein gelegte Fische eher, als die im Schatten desselben liegenden, faulen, sehr weigern, da jenes Licht, selbst durch die grössten Brenngläser oder Brennspiegel zusammengedrängt, doch auf das allerempfindlichste Thermometer nicht die mindeste merkliche Wirkung thut; — für die Beobachtung aber des, durch den Mondeseinfluss sehr beschleunigten Todes der Fieberkranken in Bengalen, zur Zeit einer Sonnenfinsterniss, doch einige Achtung haben; weil die Anziehung des Mondes, (die sich zu dieser Zeit mit der der Sonne vereinigt,) ihr Vermögen, auf die Körper der Erde sehr merklich zu wirken, durch andere Erfahrungen unzweideutig darthut.

ein einer ausgebrannten vulcanischen Schlacke ähnlicher und unbewohnbarer Körper zu sein. Wenn man aber annimmt, dass die Eruptionen der elastischen Materien aus dem Innern desselben, so lange er noch im Zustande der Flüssigkeit war, sich mehr nach der der Erde zugekehrten, als von ihr abgekehrten Seite gewandt haben, (welches, da der Unterschied der Anziehung der ersteren von der des Mittelpunkts des Mondes grösser ist, als der zwischen der Anziehung des Mittelpunkts und der abgekehrten Seite, und elastische in einem Flüssigen aufsteigende Materien desto mehr sich ausdehnen, je weniger sie gedrückt werden, beim Erstarren dieses Weltkörpers auch grössere Höhlungen im Inwendigen desselben auf der ersteren, als der letzteren Hälfte hat zurücklassen müssen;) so wird man sich gar wohl denken können, dass der Mittelpunkt der Schwere mit dem der Grösse dieses Körpers nicht zusammentreffen, sondern zu der abgekehrten Seite hin liegen werde, welches dann zur Folge haben würde, dass Wasser und Luft, die sich etwa auf diesem Erdtrabanten befinden möchten, die erstere Seite verlassen, und, indem sie auf die zweite abflossen, diese dadurch allein bewohnbar gemacht hätten. — Ob übrigens die Eigenschaft desselben, sich in derselben Zeit um seine Achse zu drehen, in welcher er seinen Kreislauf macht, aus der nämlichen Ursache, (nämlich dem Unterschied der Anziehung beider Hälften bei einem Monde, der um seinen Planeten läuft, wegen seiner viel grösseren Nahheit zum letzteren, als der des Planeten zur Sonne,) allen Monden als eigen angenommen werden dürfe, muss denen, die in der Attractionstheorie bewanderter sind, zu entscheiden überlassen werden.

Wenn es also darauf ankömmt, *a priori* zu entscheiden: ob der Mond auf Witterungen Einfluss habe oder nicht, so kann von dem Licht, welches er auf die Erde wirft, nicht die Rede sein; und es bleibt folglich nur seine Anziehungskraft (nach allgemeinen Gravitationsgesetzen) übrig, woraus diese Wirkung auf die Atmosphäre erklärlich sein müsste. Nun kann seine unmittelbare Wirkung durch diese Kraft nur in der Vermehrung oder Verminderung der Schwere der Luft bestehen; diese aber, wenn sie merklich sein soll, muss sich am Barometer beobachten lassen. Also würde obiger Ausspruch (A) so lauten: die mit den Mondsstellungen regelmässig zusammenstimmenden Veränderungen des Barometerstandes lassen sich nicht aus der Attraction dieses Erdtrabanten begreiflich machen. Denn

1) lässt sich *a priori* darthun, dass die Mondesanziehung, sofern dadurch die Schwere unserer Luft vermehrt oder vermindert werden mag, viel zu klein sei, als dass diese Veränderung am Barometer bemerkt werden könnte (LULOF's Einleitung zur mathemat. und physik. Kenntniss der Erdkugel, §. 312); man mag sich nun die Luft blos als flüssiges (nicht elastisches) Wesen denken, wo ihre Oberfläche, bei der durch des Mondes Anziehuug veränderten Richtung der Schwere derselben, völlig Wasserpass halten; oder zugleich, wie sie es wirklich ist, als elastische Flüssigkeit, wo noch die Frage ist, ob ihre gleichdichten Schichten in verschiedenen Höhen auch da noch im Gleichgewicht bleiben würden, welches Letztere zu erörtern aber hier nicht der Ort ist.

2) Beweiset die Erfahrung diese Unzulänglichkeit der Mondesanziehung zur merklichen Veränderung der Luftschwere. Denn sie müsste sich, wie die Ebbe und Fluth, in 24 Stunden zweimal am Barometer zeigen; wovon aber nicht die mindeste Spur wahrgenommen wird.*

* Man muss sich nur richtige Begriffe von der Wirkung der Anziehungen des Mondes und der Sonne machen, sofern sie unmittelbaren Einfluss auf den Barometerstand haben mögen. Wenn das Meer (und so auch die Atmosphäre) fluthet, und so die Säulen dieses Flüssigen höher werden; so stellen sich Manche vor, das Gewicht derselben, (so wie der Druck der Luft aufs Barometer) müsse, nach der Theorie, grösser (mithin der Barometerstand höher) werden; aber es ist grade umgekehrt. Die Säulen steigen nur darum, weil sie durch die äussere Anziehung leichter werden; da sie nun im offenen Meere niemals Zeit genug bekommen, die ganze Höhe zu erreichen, die sie vermöge jener Anziehungen annehmen würden, wenn Mond und

B der Gegensatz: „der Mond hat gleichwohl einen (theils am Barometer bemerklichen, theils sonst sichtbaren) Einfluss auf die Witterung." — Die Witterung *(temperies aëris)* enthält zwei Stücke: Wind und Wetter. Das letztere ist entweder blos sichtbar: als heller, theils reiner, theils mit Wolken bestreuter, theils bezogener Himmel; oder auch fühlbar kalt oder warm, feucht oder trocken, im Einathmen erfrischend oder beklemmend. Denselben Wind begleitet nicht immer, doch oft, die nämliche Witterung; ob eine locale, die Luftmischung und mit ihr die Witterung abändernde Ursache einen gewissen Wind, oder dieser die Witterung herbeiführe, ist nicht immer auszumachen; und mit demselben Barometerstande, wenn er auch mit der Mondsstellung nach einer gewissen Regel in Harmonie wäre, kann doch verschiedenes Wetter verbunden sein. — Indess wenn der Windwechsel sich nach dem Mondwechsel sowohl für sich, als auch in Verbindung mit dem Wechsel der vier Jahreszeiten richtet; so hat der Mond doch (direct oder indirect) Einfluss auf die Witterung; wenn sich gleich nach ihm das Wetter nicht bestimmen lässt, mithin die ausgefundenen Regeln mehr dem Seemann, als dem Landmann brauchbar sein sollten. — Es zeigen sich aber zu dieser Behauptung wenigstens vorläufig hinreichende Analogien, welche, wenn sie gleich nicht astronomisch-berechneten Kalendergesetzen gleichkommen, doch als Regeln, um auf jene bei künftigen meteorologischen Beobachtungen Rücksicht zu nehmen, Aufmerksamkeit verdienen. Nämlich:

Sonne in der Stellung ihres grössten vereinigten Einflusses stehen blieben; so muss an dem Orte der grössten Fluth der Druck des Meeres (und so auch der Druck der Luft aufs Barometer) kleiner, mithin auch der Barometerstand niedriger, zur Ebbezeit aber höher sein. — Sofern stimmen also die Regeln des Toaldo gar wohl mit der Theorie zusammen: dass nämlich das Barometer in den Syzygien im Fallen, in den Quadraturen aber im Steigen sei; wenn die letztere es nur begreiflich machen könnte, wie die Anziehungen jener Himmelskörper überhaupt auf den Barometerstand merklichen Einfluss haben können.

Was aber den ausserordentlich hohen Stand der See in Meerengen und langen Busen, vornehmlich zur Zeit der Springfluth, betrifft, so kommt dieser bei unserer Aufgabe gar nicht in Anschlag; weil er nicht unmittelbar und hydrostatisch von der Anziehung, sondern nur mittelbar durch eine von jener Veränderung herrührende Strombewegung, also hydraulisch, bewirkt wird; und so mag es auch wohl mit den Winden beschaffen sein, wenn sie, durch jene Anziehung in Bewegung gesetzt, durch Vorgebirge, Seestrassen und ihnen allein offen bleibende Engen in einem Inselmeer zu streichen genöthigt werden.

1) zur Zeit des neuen Lichts bemerkt man fast allemal wenigstens Bestrebungen der Atmosphäre, die Richtung des Windes zu verändern, die dahin ausschlagen, dass er entweder, nach einigem Hin- und Herwanken, sich wieder in seine alte Stelle begibt, oder, (wenn er vornehmlich den Compass in der Richtung der täglichen Sonnenbewegung ganz oder zum Theil durchgelaufen hat,) eine Stelle einnimmt, in welcher er den Monat hindurch herrschend bleibt.

2) Vierteljährig, zur Zeit der Solstitien und Aequinoctien und des auf sie zunächst folgenden Neulichts, wird diese Bestrebung noch deutlicher wahrgenommen; und welcher Wind nach demselben die ersten zwei bis drei Wochen die Oberhand hat, der pflegt auch das ganze Quartal hindurch der herrschende zu sein.

Auf diese Regeln scheinen auch die Wettervorhersagungen im Kalender seit einiger Zeit Rücksicht genommen zu haben. Denn wie der gemeine Mann selbst bemerkt haben will, sie treffen doch jetzt besser ein, wie vor diesem; vermuthlich, weil die Verfasser desselben jetzt auch den Toaldo hiebei zu Rathe ziehen mögen. So war es am Ende doch wohl gut, dass der Anschlag, Kalender ohne Aberglauben (eben so wenig wie der rasche Entschluss eines Williams, öffentlichen Religionsvortrag ohne Bibel) in Gang zu bringen, keinen Erfolg hatte. Denn nun wird der Verfasser jenes Volksbuchs, um die Leichtgläubigkeit des Volks nicht bis zu dessen gänzlichem Unglauben und daraus folgendem Verlust seines zum häufigen Absatz nöthigen Credits zu missbrauchen, genöthigt, den bisher aufgefundenen, obgleich noch nicht völlig gesicherten Regeln der Witterung nachzugehen, ihnen allmählig mehr Bestimmung zu verschaffen und sie der Gewissheit der Erfahrung wenigstens näher zu bringen; so dass das vorher aus Aberglauben blindlings Angenommene endlich wohl in einen nicht blos vernünftigen, sondern selbst über die Gründe vernünftelnden Glauben übergehen kann. — Daher mag den Zeichen: Gut Pflanzen, Gut Bauholzfällen, ihr Platz im Kalender noch immer bleiben; weil, ob dem Monde, wie auf das Reich der organisirten Natur überhaupt, so insbesondere aufs Pflanzenreich, nicht wirklich ein merklicher Einfluss zustehe, so ausgemacht noch nicht ist, und philosophische Garten- und Forstkundige dadurch aufgefordert werden, auch diesem Bedürfniss des Publicums wo möglich Genüge zu thun. Nur die Zeichen, die den gemeinen Mann zur Pfuscherei an seiner Gesundheit verleiten können, müssten ohne Verschonen weggelassen werden.

Hier ist nun zwischen der Theorie, die dem Monde ein Vermögen abspricht, und der Erfahrung, die es ihm zuspricht, ein Widerstreit.

Ausgleichung dieses Widerstreites.

Die Anziehung des Mondes, also die einzige bewegende Kraft desselben, wodurch er auf die Atmosphäre, und allenfalls auch auf Witterungen Einfluss haben kann, wirkt direct auf die Luft nach statischen Gesetzen, d. i. sofern diese eine wägbare Flüssigkeit ist. Aber hiedurch ist der Mond viel zu unvermögend, eine merkliche Veränderung am Barometerstande, und, sofern die Witterung von der Ursache desselben unmittelbar abhängt, auch an dieser zu bewirken, mithin sollte (nach A) er sofern keinen Einfluss auf die Witterung haben. — Wenn man aber eine weit über die Höhe der wägbaren Luft sich erstreckende (eben dadurch auch der Veränderung durch stärkere Mondesanziehung besser ausgesetzte), die Atmosphäre bedeckende, imponderable Materie (oder Materien) annimmt, die, durch des Mondes Anziehung bewegt, und dadurch mit der untern Luft zu verschiednen Zeiten vermischt, oder von ihr getrennt, der Affinität mit der letztern wegen (also nicht durch ihr Gewicht) die Elasticität derselben theils zu verstärken, theils zu schwächen und so mittelbar, (nämlich im ersteren Fall durch den bewirkten Abfluss der gehobenen Luftsäulen, im zweiten durch den Zufluss der Luft zu den erniedrigten) ihr Gewicht zu verändern vermag;* so wird man es möglich finden, dass der Mond indirect

* Diese Erklärnng geht zwar eigentlich nur auf die Correspondenz der Witterung mit dem Barometerstande (also auf A); und es bleibt noch übrig, die der Winde mit den Mondsaspecten und den Jahreszeiten (nach B), bei allerlei Wetter- und Barometerstande, aus demselben Princip zu erklären, (wobei immer wohl zu merken ist, dass schlechterdings nur vom Einfluss des Mondes, und allenfalls auch dem viel kleineren der Sonne, aber nur durch ihre Anziehung, nicht durch die Wärme, die Rede sei.) Da ist nun befremdlich, dass der Mond in den genannten astronomischen Punkten über verschiedene, doch in einerlei Breite belegene Länder, Wind und Wetter auf verschiedene Art stellt und vorherbestimmt. Weil aber verschiedene Tage, ja Wochen zur Feststellung und Bestimmung des herrschenden Windes erfordert werden, in welcher Zeit die Wirkungen der Mondesanziehung auf das Gewicht der Luft, mithin aufs Barometer, einander aufheben müssten, und also keine bestimmte Richtung desselben hervorbringen können; so kann ich mir jene Erscheinung nicht anders auf einige Art begreiflich machen, als dass ich mir viele ausser und

auf Veränderung der Witterung (nach B), aber eigentlich nach chemischen Gesetzen Einfluss haben könne. — Zwischen dem Satz aber: der Mond hat direct keinen Einfluss auf die Witterung, und dem Gegensatz: er hat indirect einen Einfluss auf dieselbe, — ist kein Widerspruch.

Diese imponderable Materie wird vielleicht auch als incoercibel (unsperrbar) angenommen werden müssen; das ist, als eine solche, die von andern Materien nicht anders, als dadurch, dass sie mit ihnen in chemischer Verwandtschaft steht, (dergleichen mit der magnetischen und dem alleinigen Eisen stattfindet,) gesperrt werden kann, durch alle übrigen aber frei hindurchwirkt; wenn man die Gemeinschaft der Luft der höheren (jovialischen), über die Region der Blitze hinausliegenden Regionen mit der unterirdischen (vulcanischen) tief unter den Gebirgen befindlichen, die sich in manchen Meteoren nicht undeutlich offenbart, in Erwägung zieht. Vielleicht gehört auch dahin die Luftbeschaffenheit, welche einige Krankheiten, in gewissen Ländern, zu gewisser Zeit, epidemisch (eigentlich grassirend) macht, und die ihren Einfluss nicht blos auf ein Volk von Menschen, sondern auch ein Volk von gewissen Arten von Thieren oder Gewächsen beweiset, deren Lebensprincip Herr Dr. Schäffer in Regensburg in seiner scharfsinnigen Schrift über die Sensibilität, nicht in ihnen, sondern in einer durchdringenden, jener analogischen äusseren Materie setzt.

Dieses „Etwas“ ist also nur klein, und wohl wenig mehr, als das Geständniss der Unwissenheit; welches aber, seitdem uns ein de Luc bewiesen hat, dass wir, was eine Wolke, und wie sie möglich sei, (eine Sache, die vor 20 Jahren kinderleicht war,) gar nicht einsehen, nicht mehr sonderlich auffallen und befremden kann. Geht es uns doch hie-

neben einander, oder auch innerhalb einander (sich einschliessende) kreis- oder wirbelförmige, durch des Mondes Anziehung bewirkte, den Wasserhosen analogische Bewegungen jener, über die Atmosphäre hinausreichenden imponderabeln Materie denke; welche, nach Verschiedenheit des Bodens (der Gebirge, der Gewässer, selbst der Vegetation auf demselben) und dessen chemischer Gegenwirkung, den Einfluss derselben auf die Atmosphäre in demselben Parallelzirkel verschieden machen können. Aber hier verlässt uns die Erfahrung zu sehr, um mit erträglicher Wahrscheinlichkeit auch nur zu meinen.

mit ebenso, wie mit dem Katechismus, den wir in unserer Kindheit auf ein Haar inne hatten und zu verstehen glaubten, den wir aber, je älter und überlegender wir werden, desto weniger verstehen, und deshalb noch einmal in die Schule gewiesen zu werden wohl verdienten; wenn wir nur Jemanden (ausser uns selbst) auffinden könnten, der ihn besser verstände.

Wenn aber Herr de Luc von seiner Wolke hofft: ihre fleissigere Beobachtung könne uns noch dereinst wichtige Aufschlüsse in der Chemie verschaffen; so ist daran wohl nicht zu denken, sondern dieses ward vermuthlich den Antiphlogistikern nur so in den Weg geworfen. Denn die Fabrik derselben liegt wohl in einer Region, wohin wir nicht gelangen können, um daselbst Experimente zu machen; und man kann vernünftiger Weise viel eher erwarten, dass die Chemie für die Meteorologie, als dass diese für jene neue Aufschlüsse schaffen werde.

VII.

Das

Ende aller Dinge.

1794.

Es ist ein, vornehmlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen sterbenden Menschen sprechen zu lassen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieser Ausdruck würde in der That nichts sagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte; denn da käme ja der Mensch nie aus der Zeit heraus, sondern ginge nur immer aus einer in die andre fort. Also muss damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen, diese Dauer aber, (sein Dasein als Grösse betrachtet,) doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Grösse *(duratio noumenon)* gemeint sein, von der wir uns freilich keinen, (als blos negativen) Begriff machen können. Dieser Gedanke hat etwas Grausendes in sich; weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist, („ihn aber hält am ernsten Orte, der nichts zurücke lässt, die Ewigkeit mit starken Armen fest." HALLER;) und doch auch etwas Anziehendes; denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden, *(nequeunt expleri corda tuendo.* VIRGIL.) Er ist furchtbar-erhaben; zum Theil wegen seiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger, als beim hellen Lichte zu wirken pflegt. Endlich muss er doch auch mit der allgemeinen Menschenvernunft auf wundersame Weise verwebt sein; weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. — Indem wir nun den Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit, (diese Idee mag, theoretisch, als Erkenntniss-Erweiterung betrachtet, objective Realität haben oder nicht,) sowie ihn sich die Vernunft in moralischer Rücksicht selbst macht, verfolgen, stossen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitwesen und als Gegenstände möglicher Erfahrung; welches Ende aber in der moralischen Ordnung der Zwecke zugleich den Anfang einer Fortdauer eben

dieser als übersinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen stehender Wesen ist, die also, und deren Zustand keiner andern, als moralischer Bestimmung ihrer Beschaffenheit fähig sein wird.

Tage sind gleichsam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag, mit dem, was er enthält, das Erzeugniss des vorigen ist. Wie nun das letzte Kind seiner Eltern jüngstes Kind genannt wird; so hat unsere Sprache beliebt, den letzten Tag, (den Zeitpunkt, der alle Zeit beschliesst,) den jüngsten Tag zu nennen. Der jüngste Tag gehört also annoch zur Zeit; denn es geschieht an ihm noch irgend etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geschieht, weil das Zeitfortsetzung sein würde, Gehöriges,) nämlich Ablegung der Rechnung der Menschen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er ist ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urtheil des Weltrichters ist also das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos so bleibt, wie es in dem Augenblick des Ausspruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward. Also enthält der jüngste Tag auch das jüngste Gericht zugleich in sich. — Wenn nun zu den letzten Dingen noch das Ende der Welt, sowie sie in ihrer jetzigen Gestalt erscheint, nämlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einsturz dieses Himmels selbst (oder das Entweichen desselben als eines eingewickelten Buchs,) das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen, und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt werden sollten; so würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngste Tag sein, sondern es würden noch verschiedne andre auf ihn folgen. Allein da die Idee eines Endes aller Dinge ihren Ursprung nicht von dem Vernünfteln über den physischen, sondern über den moralischen Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlasst wird; der letztere auch allein auf das Uebersinnliche, (welches nur am Moralischen verständlich ist,) dergleichen die Idee der Ewigkeit ist, bezogen werden kann; so muss die Vorstellung jener letzten Dinge, die nach dem jüngsten Tage kommen sollen, nur als Versinnlichung des letztern sammt seinen moralischen, uns übrigens nicht theoretisch begreiflichen Folgen angesehen werden.

Es ist aber anzumerken, dass es von den ältesten Zeiten her zwei, die künftige Ewigkeit betreffende Systeme gegeben hat: eines, das der Unitarier derselben, welche allen Menschen (durch mehr oder weniger lange Büssungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das andere das der

Dualisten,* welche einigen Auserwählten die Seligkeit, allen Uebrigen aber die ewige Verdammniss zusprechen. Denn ein System, wornach Alle verdammt zu sein bestimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil sonst kein rechtfertigender Grund da wäre, warum sie überhaupt wären erschaffen worden; die Vernichtung Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eignen Werk unzufrieden, kein ander Mittel weiss, den Mängeln desselben abzuhelfen, als es zu zerstören. — Den Dualisten steht indess immer ebendieselbe Schwierigkeit, welche hinderte, sich eine ewige Verdammung Aller zu denken, im Wege; denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geschaffen, wenn er nur dasein sollte, um ewig verworfen zu werden? welches doch ärger ist, als gar nicht sein.

Zwar, so weit wir es einsehen, so weit wir uns selbst erforschen können, hat das dualistische System, (aber nur unter einem höchstguten Urwesen) in praktischer Absicht, für jeden Menschen, wie er sich selbst zu richten hat, (obgleich nicht, wie er Andere zu richten befugt ist,) einen überwiegenden Grund in sich; denn, so viel er sich kennt, lässt ihm die Vernunft keine andre Aussicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus seinem bisher geführten Lebenswandel sein eignes Gewissen am Ende des Lebens eröffnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an sich selbst, objectiv-gültigen, theoretischen Satz daraus zu machen, dazu ist es, als bloses Vernunfturtheil, bei weitem nicht hinreichend. Denn welcher Mensch kennt sich selbst, wer kennt Andre so durch und durch, um zu entscheiden: ob, wenn er von den Ursachen seines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandels alles, was man Verdienst des Glücks nennt, als sein angebornes gutartiges Temperament, die natürliche grössere

* Ein solches System war in der altpersischen Religion (des Zoroaster) auf der Voraussetzung zweier im ewigen Kampf mit einander begriffenen Urwesen, dem guten Princip, Ormuzd, und dem bösen, Ahriman, gegründet. — Sonderbar ist es, dass die Sprache zweier weit von einander, noch weiter aber von dem jetzigen Sitze der deutschen Sprache entfernten Länder, in der Benennung dieser beiden Urwesen, deutsch ist. Ich erinnere mich bei SONNERAT gelesen zu haben, dass in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Princip Godeman, (welches Wort in dem Namen *Darius Codomannus* auch zu liegen scheint,) genannt werde; und da das Wort Ahriman mit dem arge Mann sehr gleichlautet, das jetzige Persische auch eine Menge ursprünglich deutscher Wörter enthält, so mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforscher sein, auch an dem Leitfaden der Sprachverwandtschaft dem Ursprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehen.

Stärke seiner obern Kräfte, (des Verstandes und der Vernunft, um seine Triebe zu zähmen,) überdem auch noch die Gelegenheit, wo ihm der Zufall glücklicher Weise viele Versuchungen ersparte, die einen Andern trafen; wenn er dies alles von seinem wirklichen Charakter absonderte, (wie er das denn, um diesen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muss, weil er es, als Glücksgeschenk, seinem eignen Verdienst nicht zuschreiben kann;) wer will dann entscheiden, sage ich, ob vor dem allsehenden Auge eines Weltrichters ein Mensch, seinem innern moralischen Werthe nach, überall noch irgend einen Vorzug vor dem andern habe, und es so vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel sein dürfte, bei dieser oberflächlichen Selbsterkenntniss, zu seinem Vortheil über den moralischen Werth (und das verdiente Schicksal) seiner selbst sowohl, als Anderer irgend ein Urtheil zu sprechen? — Mithin scheint das System des Unitariers sowohl, als des Dualisten, beides als Dogma betrachtet, das speculative Vermögen der menschlichen Vernunft gänzlich zu übersteigen, und alles uns dahin zurückzuführen, jene Vernunftideen schlechterdings nur auf die Bedingungen des praktischen Gebrauchs einzuschränken. Denn wir sehen doch nichts vor uns, das uns von unserm Schicksal in einer künftigen Welt jetzt schon belehren könnte, als das Urtheil unseres eignen Gewissens, d. i. was unser gegenwärtiger moralischer Zustand, so weit wir ihn kennen, uns darüber vernünftiger Weise urtheilen lässt; dass nämlich, welche Principien unsers Lebenswandels wir bis zu dessen Ende in uns herrschend gefunden haben, (sie seien die des Guten oder des Bösen,) auch nach dem Tode fortfahren werden, es zu sein; ohne dass wir eine Abänderung derselben in jener Zukunft anzunehmen den mindesten Grund haben. Mithin müssten wir uns auch der jenem Verdienste oder dieser Schuld angemessenen Folgen, unter der Herrschaft des guten oder bösen Princips, für die Ewigkeit gewärtigen; in welcher Rücksicht es folglich weise ist, so zu handeln, als ob ein anderes Leben, und der moralische Zustand, mit dem wir das gegenwärtige endigen, sammt seinen Folgen, beim Eintritt in dasselbe unabänderlich sei. In praktischer Absicht wird also das anzunehmende System das dualistische sein müssen; ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden, in theoretischer und blos speculativer, den Vorzug verdiene; zumal da das unitarische zu sehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen scheint.

Warum erwarten aber die Menschen überhaupt ein Ende der Welt? und wenn dieses ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein

Ende mit Schrecken (für den grössten Theil des menschlichen Geschlechts)? . . . Der Grund des Ersteren scheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen sagt, dass die Dauer der Welt nur sofern einen Werth hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäss sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung ihnen zwecklos zu sein scheint; wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt. Das Letztere gründet sich auf der Meinung von der verderbten Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts*, die bis zur Hoffnungslosigkeit gross sei; welchem ein Ende und zwar ein schreckliches Ende zu machen, die einzige der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit (dem grössten Theil der Menschen nach) anständige Maassregel sei. — Daher sind auch die Vorzeichen des jüngsten Tages, (denn wo lässt es eine durch grosse Erwartung erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?) alle von der schrecklichen Art. Einige sehen sie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch über-

* Zu allen Zeiten haben sich dünkende Weise (oder Philosophen), ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigeu, zum Theil ekelhaften Gleichnissen erschöpft, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, recht verächtlich vorzustellen. 1) Als ein Wirthshaus (Karavanserai), wie jener Derwisch sie ansieht; wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefasst sein muss, von einem folgenden bald verdrängt zu werden. 2) Als ein Zuchthaus; welcher Meinung die brahmanischen, tibetanischen und andere Weisen des Orients, (auch sogar Plato,) zugethan sind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallner, aus dem Himmel verstossner Geister, jetzt menschlicher oder Thier-Seelen. 3) Als ein Tollhaus: wo nicht allein Jeder für sich seine eignen Absichten vernichtet, sondern Einer dem Anderen alles erdenkliche Herzeleid zufügt, und obenein die Geschicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die grösste Ehre hält. Endlich 4) als ein Kloak, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall ist auf gewisse Art originell, und einem persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaars, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich versehen, anzutreffen, deren Ueberfluss, nach ihrem Genuss, sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen liess. Da unsre ersten Eltern sich nun gelüsten liessen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu kosten; so war, damit sie den Himmel nicht beschmuzten, kein andrer Rath, als dass einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „das ist der Abtritt für das ganze Universum", sie sodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sei nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen.

müthige Schwelgerei der Reichen, und dem allgemeinen Verlust von Treu und Glauben; oder in den an allen Erdenden sich entzündenden blutigen Kriegen u. s. w., mit einem Worte, an dem moralischen Verfall und der schnellen Zunahme aller Laster, sammt den sie begleitenden Uebeln, dergleichen, wie sie wähnen, die vorige Zeit nie sah. Andre dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Ueberschwemmungen, oder Kometen und Luftzeichen.

In der That fühlen, nicht ohne Ursache, die Menschen die Last ihrer Existenz, ob sie gleich selbst die Ursache derselben sind. Der Grund davon scheint mir hierin zu liegen. — Natürlicher Weise eilt in den Fortschritten des menschlichen Geschlechts die Cultur der Talente, die Geschicklichkeit des Geschmacks, (mit ihrer Folge, der Ueppigkeit,) der Entwickelung der Moralität vor; und dieser Zustand ist gerade der lästigste und gefährlichste für Sittlichkeit sowohl, als physisches Wohl; weil die Bedürfnisse viel stärker anwachsen, als die Mittel, sie zu befriedigen. Aber die sittliche Anlage der Menschheit, die, (wie HORAZ'ens *poena, pede claudo)* ihr immer nachhinkt, wird sie, die in ihrem eilfertigen Lauf sich selbst verfängt und oft stolpert, (wie man unter einem weisen Weltregierer wohl hoffen darf,) dereinst überholen; und so sollte man, selbst nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hoffnung nähren können, dass der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Allein dieser heroische Glaube an die Tugend scheint doch, subjectiv, keinen so allgemeinkräftigen Einfluss auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird.

Anmerkung. Da wir es hier blos mit Ideen zu thun haben, (oder damit spielen,) die die Vernunft sich selbst schafft, wovon die Gegenstände, (wenn sie deren haben,) ganz über unsern Gesichtskreis hinausliegen, die indess, obzwar für das speculative Erkenntniss überschwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenstände, was sie an sich und ihrer Natur nach sind, nachzugrübeln, sondern wie wir sie

zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundsätze zu denken haben, (wodurch sie, die sonst gänzlich leer wären, objective praktische Realität bekommen;) — so haben wir ein freies Feld vor uns, dieses Product unserer eigenen Vernunft: den allgemeinen Begriff von einem Ende aller Dinge, nach dem Verhältniss, das er zu unserm Erkenntnissvermögen hat, einzutheilen, und die unter ihm stehenden zu classificiren.

Diesem nach wird das Ganze 1) in das natürliche* Ende aller Dinge, nach der Ordnung moralischer Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir also (in praktischer Absicht) wohl verstehen können, 2) in das mystische (übernatürliche) Ende derselben, in der Ordnung der wirkenden Ursachen, von welchen wir nichts verstehen, 3) in das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns selbst, dadurch, dass wir den Endzweck missverstehen, herbeigeführt wird, eingetheilt, und in drei Abtheilungen vorgestellt werden; wovon die erste so eben abgehandelt worden, und nun die zwei noch übrigen folgen.

In der Apokalypse (X, 5. 6) „hebt ein Engel seine Hand auf gen Himmel, und schwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erschaffen hat u. s. w.: dass hinfort keine Zeit mehr sein soll."

Wenn man nicht annimmt, dass dieser Engel „mit seiner Stimme von sieben Donnern" (v. 3) habe Unsinn schreien wollen, so muss er damit gemeint haben, dass hinfort keine Veränderung sein soll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, so wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieser stattfinden kann und ohne ihre Voraussetzung gar nicht denkbar ist.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenstände der Sinne, vorgestellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können; weil wir uns selbst unvermeidlich in Widersprüche verfangen, wenn wir einen ein-

* Natürlich (formaliter) heisst, was nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, welche es auch sei, mithin auch der moralischen, (also nicht immer blos der physischen,) nothwendig folgt. Ihm ist das Nichtnatürliche, welches entweder das Uebernatürliche, oder das Widernatürliche sein kann, entgegengesetzt. Das Nothwendige aus Natururs achen würde auch als materialiter-natürlich (physisch-nothwendig) vorgestellt werden.

zigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligible thun wollen: welches hier dadurch geschieht, dass der Augenblick, der das Ende der erstern ausmacht, auch der Anfang der andern sein soll, mithin diese mit jener in eine und dieselbe Zeitreihe gebracht wird, welches sich widerspricht.

Aber wir sagen auch, dass wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken; nicht darum, weil wir etwa von ihrer Grösse irgend einen bestimmbaren Begriff haben, — denn das ist unmöglich, da ihr die Zeit, als Maass derselben, gänzlich fehlt; — sondern jener Begriff ist, weil, wo es keine Zeit gibt, auch kein Ende statthat, blos ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unserm Erkenntniss nicht um einen Fuss breit weiter kommen, sondern nur gesagt werden will, dass der Vernunft in (praktischer) Absicht auf den Endzweck, auf dem Wege beständiger Veränderungen nie Genüge gethan werden kann; obzwar auch, wenn sie es mit dem Princip des Stillstandes und der Unveränderlichkeit des Zustandes der Weltwesen versucht, sie sich eben so wenig in Ansehung ihres theoretischen Gebrauchs genugthun, sondern vielmehr in gänzliche Gedankenlosigkeit gerathen würde; da ihr dann nichts übrig bleibt, als sich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beständigen Fortschreiten, zum Endzweck zu denken, bei welchem die Gesinnung, (welche nicht, wie jenes, ein Phänomen, sondern etwas Uebersinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich ist,) bleibt und beharrlich dieselbe ist. Die Regel des praktischen Gebrauchs der Vernunft, dieser Idee gemäss, will also nichts weiter sagen, als: wir müssen unsere Maxime so nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Besseren, unser moralischer Zustand, der Gesinnung nach, (der *homo noumenon,* „dessen Wandel im Himmel ist“,) gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre.

Dass aber einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert; der letzte Gedanke, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjecte stehend, und ohne Wechsel immer dieselben. Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Grösse desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewusst werden kann, muss ein solches Leben, wenn es anders Leben heissen mag, die Vernichtung gleich scheinen; weil es, um sich in einen solchen Zustand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muss; Denken aber ein Reflectiren enthält.

welches selbst nur in der Zeit geschehen kann. — Die Bewohner der andern Welt werden daher so vorgestellt, wie sie, nach Verschiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer dasselbe Lied, ihr Hallelujah, oder ewig ebendieselben Jammertöne anstimmen (XIX, 1—6; XX, 15); wodurch der gänzliche Mangel alles Wechsels in ihrem Zustande angezeigt werden soll.

Gleichwohl ist diese Idee, so sehr sie auch unsere Fassungskraft übersteigt, doch mit der Vernunft in praktischer Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moralisch-physischen Zustand des Menschen hier im Leben auch auf dem besten Fuss annehmen, nämlich eines beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel ausgesteckten) Gut; so kann er doch (selbst im Bewusstsein der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung) mit der Aussicht in eine ewig dauernde Veränderung seines Zustandes, (des sittlichen sowohl, als physischen,) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zustand, in welchem er jetzt ist, bleibt immer doch ein Uebel, vergleichungsweise gegen den bessern, in den zu treten er in Bereitschaft steht; und die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck ist doch zugleich ein Prospect in eine unendliche Reihe von Uebeln, die, ob sie zwar von dem grössern Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht stattfinden lassen, die er sich nur dadurch, dass der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Mensch in die Mystik, (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihrem immanenten, d. i. praktischen Gebrauch begnügt, sondern gern im Transscendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse,) wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellectuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiun von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d. i. im Bewusstsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfliessen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern, mit geschlossenen Augen anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheismus (der Tibetaner und anderer östlichen Völker), und der aus der metaphysischen Sublimirung desselben in der Folge erzeugte Spinozismus; welche beide mit dem uralten

Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in ebendieselbe) nahe verschwistert sind. Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat.

Das Ende aller Dinge, die durch der Menschen Hände gehen, ist, selbst bei ihren guten Zwecken Thorheit: das ist, Gebrauch solcher Mittel zu ihren Zwecken, die diesen gerade zuwider sind. Weisheit, d. i. praktische Vernunft in der Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchsten Gut, völlig entsprechenden Maassregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht sichtbarlich entgegenzuhandeln, ist das, was man etwa menschliche Weisheit nennen könnte. Diese Sicherung aber wider Thorheit, die der Mensch nur durch Versuche und öftere Veränderung seiner Plane zu erlangen hoffen darf, ist mehr „ein Kleinod, welchem auch der beste Mensch nur nachjagen kann, ob er es etwa ergreifen möchte;“ wovon er aber niemals sich die eigenliebige Ueberredung darf anwandeln lassen, vielweniger darnach verfahren, als ob er es ergriffen habe. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widersinnigen Entwürfe zu schicklichen Mitteln, um Religion in einem ganzen Volk lauter und zugleich kraftvoll zu machen; so, dass man wohl ausrufen kann: arme Sterbliche, bei euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!

Wenn es indess mit diesen Versuchen doch endlich einmal so weit gediehen ist, dass das Gemeinwesen fähig und geneigt ist, nicht blos den hergebrachten frommen Lehren, sondern auch der durch sie erleuchteten praktischen Vernunft, (wie es zu einer Religion auch schlechterdings nothwendig ist,) Gehör zu geben; wenn die (auf menschliche Art) Weisen unter dem Volk nicht durch unter sich genommene Abreden (als ein Klerus), sondern als Mitbürger, Entwürfe machen und darin grösstentheils übereinkommen, welche auf unverdächtige Art beweisen, dass es ihnen um Wahrheit zu thun sei; und das Volk auch im Ganzen, (wenngleich noch nicht im kleinsten Detail,) durch das allgemein gefühlte, nicht auf Auctorität gegründete Bedürfniss der nothwendigen Anbauung seiner moralischen Anlage daran Interesse nimmt: so scheint nichts rathsamer zu

sein, als jene nur machen und ihren Gang fortsetzen zu lassen, da sie einmal, was die Idee betrifft, der sie nachgehen, auf gutem Wege sind; was aber den Erfolg aus den zum besten Endzweck gewählten Mitteln betrifft, da dieser, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiss bleibt, ihn der Vorsehung zu überlassen. Denn man mag so schwergläubig sein, wie man will, so muss man doch, wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen nach aller menschlichen Weisheit, (die, wenn sie ihren Namen verdienen soll, lediglich auf das Moralische gehen muss,) genommenen Mitteln mit Gewissheit vorauszusehen, eine Concurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: schon oft ist gesagt worden, der gegenwärtige Plan ist der beste; bei ihm muss es von nun an auf immer bleiben, das ist jetzt ein Zustand für die Ewigkeit. „Wer (nach diesem Begriffe) gut ist, der ist immerhin gut, und wer (ihm zuwider) böse ist, ist immerhin böse“ (Apokal. XXII, 11); gleich als ob die Ewigkeit, und mit ihr das Ende aller Dinge schon jetzt eingetreten sein könne; — und gleichwohl sind seitdem immer neue Plane, unter welchen der neueste oft nur die Wiederherstellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden, und es wird auch an mehr letzten Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir so sehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Versuch zu machen, bewusst, dass ich, wozu freilich keine grosse Erfindungskraft gehört, lieber rathen möchte: die Sachen so zu lassen, wie sie zuletzt standen und beinahe ein Menschenalter hindurch sich als erträglich gut in ihren Folgen bewiesen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder grossem oder doch unternehmendem Geiste sein möchte; so sei es mir erlaubt, nicht sowohl was sie zu thun, sondern wogegen zu verstossen sie sich ja in Acht zu nehmen hätten, weil sie sonst ihrer eigenen Absicht, (wenn sie auch die beste wäre,) zuwider handeln würden, bescheidentlich anzumerken.

Das Christenthum hat, ausser der grössten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflösst, noch etwas Liebenswürdiges in sich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person, die es uns mit grossen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst; nämlich der sittlichen Verfassung, die er stiftete; denn jene lässt sich nur aus dieser folgern.) Die Achtung ist ohne Zweifel das

Erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe stattfindet; ob man gleich ohne Liebe doch grosse Achtung gegen Jemand hegen kann. Aber wenn es nicht blos auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem subjectiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am ersten zu erwarten ist, was der Mensch thun werde, nicht blos nach dem objectiven, was er thun soll; so ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Andern unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur, (zu dem, was die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen;) denn was Einer nicht gern thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, dass auf diese, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht sehr viel zu rechnen sein möchte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Christenthum noch irgend eine Auctorität, (wäre es auch die göttliche,) hinzuthut, die Absicht derselben mag auch noch so wohlmeinend und der Zweck auch wirklich noch so gut sein, so ist doch die Liebenswürdigkeit desselben verschwunden; denn es ist ein Widerspruch, Jemanden zu gebieten, dass er etwas nicht allein thue, sondern es auch gern thun solle.

Das Christenthum hat zur Absicht: Liebe, zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt sie auch hervor; weil der Stifter derselben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der seinen, Gehorsam fordernden Willen, sondern in der eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eignen wohlverstandenen Willen, d. i. wornach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz legt.

Es ist also die liberale Denkungsart, — gleichweit entfernt vom Sklavensinn und von Bandenlosigkeit, — wovon das Christenthum für seine Lehre Effect erwartet, durch die es die Herzen der Menschen für sich zu gewinnen vermag, deren Verstand schon durch die Vorstellung des Gesetzes ihrer Pflicht erleuchtet ist. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen die Gesetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich also der Lehrer desselben auch Strafen ankündigt, so ist das doch nicht so zu verstehen, wenigstens ist es der eigenthümlichen Beschaffenheit des Christenthums nicht angemessen, es so zu erklären, als sollten diese die Triebfedern werden, seinen Geboten Folge zu leisten; denn sofern würde es aufhören, liebenswürdig zu sein. Sondern man darf dies nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Gesetz-

gebers entspringende Warnung, sich vor dem Schaden zu hüten, welcher unvermeidlich aus der Uebertretung des Gesetzes entspringen müsste, (denn: *lex est res surda et inexorabilis,* Livius;) auslegen; weil nicht das Christenthum, als freiwillig angenommene Lebensmaxime, sondern das Gesetz hier droht; welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, selbst nicht der Willkühr des Schöpfers, die Folge derselben so oder anders zu entscheiden, überlassen ist.

Wenn das Christenthum Belohnungen verheisst, (z. B. „seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel alles wohl vergolten werden";) so muss das nach der liberalen Denkungsart nicht so ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam zu dingen; denn da würde das Christenthum wiederum für sich selbst nicht liebenswürdig sein. Nur ein Ansinnen solcher Handlungen, die aus uneigennützigen Beweggründen entspringen, kann gegen den, welcher das Ansinnen thut, dem Menschen Achtung einflössen, ohne Achtung aber gibt es keine wahre Liebe. Also muss man jener Verheissung nicht den Sinn beilegen, als sollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefesselt wird, richtet sich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, sondern blos nach der Gütigkeit des Willens dessen, der geneigt ist es zu ertheilen; sollte er auch etwa nicht dazu vermögend sein, oder durch andre Beweggründe, welche die Rücksicht auf das allgemeine Weltbeste mit sich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Dass die moralische Liebenswürdigkeit, welche das Christenthum bei sich führt, die durch manchen äusserlich ihm beigefügten Zwang, bei dem öftern Wechsel der Meinungen, immer noch durchgeschimmert und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es sonst hätte treffen müssen, und welche, (was merkwürdig ist,) zur Zeit der grössten Aufklärung, die je unter Menschen war, sich immer in einem nur desto helleren Lichte zeigt, ihm auch nur in der Folge die Herzen der Menschen erhalten könne, ist nie aus der Acht zu lassen.

Sollte es mit dem Christenthum einmal dahin kommen, dass es aufhörte, liebenswürdig zu sein, (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auctorität bewaffnet würde;) so müsste, weil in moralischen Dingen keine Neutralität, (noch weniger Coalition entgegengesetzter Principien) stattfindet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart

der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes,) obzwar kurzes Regiment anfangen; alsdenn aber, weil das Christenthum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten.

VIII.

Ueber

Philosophie überhaupt,

zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft.

1794.

„Während der Ausarbeitung hatte Herr Prof. Kant die Güte, mir ein Manuscript zuzuschicken, welches eine Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft enthielt, die er ehedem zu seinem Werke bestimmt und nur ihrer Stärke wegen verworfen hatte. Er überliess es mir, in meiner Schrift davon Gebrauch zu machen. Da ich nun besorgte, dass der Leser es nicht billigen würde, wenn ich meine Erläuterungen mit einer Arbeit des grossen Mannes, die dem Publicum nicht mitgetheilt worden, vermischte, so enthielt ich mich alles Gebrauchs davon in meinem Aufsatze. — Nachdem ich ganz damit fertig war, habe ich einen wörtlichen Auszug aus dem Manuscript gemacht und dasjenige ausgehoben, was ich Eigenthümliches darin fand. Doch habe ich nicht vermeiden können, Manches mit aufzunehmen, was das gedruckte Werk schon enthält, weil der Zusammenhang es erforderte."

Jac. Sigism. Beck erläut. Auszug aus den krit. Schr. des Herrn Prof. Kant. Riga 1794. Bd. II. Vorr. S. I. II.

Von der Philosophie als einem System.

Es herrscht ein grosser und selbst der Behandlungsart der Wissenschaft sehr nachtheiliger Missverstand in Ansehung dessen, was man für praktisch in einer solchen Bedeutung zu halten habe, dass es darum zu einer praktischen Philosophie gezogen zu werden verdiente. Man hat Staatsklugheit und Staatswirthschaft, Haushaltungsregeln, imgleichen die des Umgangs, Vorschriften zum Wohlbefinden und Diätetik, sowohl der Seele als des Körpers, (warum nicht gar alle Gewerbe und Künste?) zur praktischen Philosophie zählen zu können geglaubt, weil sie doch insgesammt einen Inbegriff praktischer Sätze enthalten. Allein praktische Sätze sind zwar der Vorstellungsart, darum aber nicht dem Inhalte nach von den theoretischen, welche die Möglichkeit der Dinge und ihre Bestimmungen enthalten, unterschieden, sondern nur die allein, welche die Freiheit unter Gesetzen betrachten. Die übrigen insgesammt sind nichts weiter, als die Theorie von dem, was zur Natur der Dinge gehört, nur auf die Art, wie sie von uns nach einem Princip erzeugt werden können, angewandt, d. i. die Möglichkeit derselben, durch eine willkührliche Handlung, (die ebensowohl zu den Natursachen gehört,) vorgestellt. So ist die Auflösung des Problems der Mechanik: zu einer gegebenen Kraft, die mit einer gegebenen Last im Gleichgewichte sein soll, das Verhältniss der respectiven Hebelarme zu finden, zwar als praktische Formel ausgedrückt, die aber nichts Anderes enthält, als den theoretischen Satz: dass die Längen der letztern sich umgekehrt wie die erstern verhalten, wenn sie im Gleichgewichte sind; nur ist dieses Verhältniss, seiner Entstehung nach durch eine Ursache, deren Bestimmungsgrund die Vorstellung jenes Verhältnisses ist (unsere Willkühr), als möglich vorgestellt. Ebenso ist es mit allen praktischen Sätzen bewandt, welche blos die Erzeugung der Gegen-

stände betreffen. Wenn Vorschriften, seine Glückseligkeit zu befördern, gegeben werden und z. B. nur von dem die Rede ist, was man an seiner eigenen Person zu thun habe, um der Glückeligkeit empfänglich zu sein, so werden nur die innern Bedingungen der Möglichkeit derselben, an der Genügsamkeit, an dem Mittelmaasse der Neigungen, um nicht Leidenschaft zu werden u. s. w. als zur Natur des Subjects gehörig, und zugleich die Erzeugungsart dieses Gleichgewichts als eine durch uns selbst mögliche Causalität, folglich alles als unmittelbare Folgerung aus der Theorie des Objects in Beziehung auf die Theorie unserer eigenen Natur (uns selbst als Ursachen) vorgestellt; mithin ist hier die praktische Vorschrift zwar der Formel, aber nicht dem Inhalte nach von einer theoretischen unterschieden. Es bedarf also keiner besondern Art von Philosophie, um diese Verknüpfung von Gründen mit ihren Folgen einzusehen. Mit einem Worte: alle praktischen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkühr als Ursache ableiten, gehören insgesammt zur theoretischen Philosophie, als Erkenntniss der Natur; nur diejenigen, welche der Freiheit das Gesetz geben, sind dem Inhalte nach specifisch von jenen unterschieden. Man kann von den ersteren sagen: sie machen den praktischen Theil einer Philosophie der Natur aus, die letzteren aber gründen allein eine besondere praktische Philosophie.

Es liegt viel daran, die Philosophie nach ihren Theilen genau zu bestimmen, und zu dem Ende nicht dasjenige, was nur Folgerung oder Anwendung derselben auf gegebene Fälle ist, ohne besondere Principien zu bedürfen, unter die Glieder der Eintheilung derselben, als eines Systems, zu setzen. Praktische Sätze werden von den theoretischen entweder in Ansehung der Principien oder der Folgerungen unterschieden. Im letztern Fall machen sie nicht einen besondern Theil der Wissenschaft aus, sondern gehören zum theoretischen, als eine besondere Art von Folgerungen aus derselben. Nun ist die Möglichkeit der Dinge nach Naturgesetzen von der nach Gesetzen der Freiheit ihren Principien nach wesentlich unterschieden. Dieser Unterschied besteht aber nicht darin, dass bei der letztern die Ursache in einen Willen gesetzt wird, bei der ersten aber ausser demselben in die Dinge selbst; denn wenn doch der Wille keine anderen Principien befolgt, als die, von welchen der Verstand einsieht, dass der Gegenstand nach ihnen, als blosen Naturgesetzen, möglich sei, so mag immer der Satz, der die Möglichkeit des Gegenstandes durch Causalität der Willkühr enthält, ein

praktischer Satz heissen, er ist doch, dem Princip nach, von den theoretischen Sätzen, die die Natur der Dinge betreffen, gar nicht unterschieden, vielmehr muss er das seine von dieser entlehnen, um die Vorstellung eines Objects in der Wirklichkeit darzustellen.

Praktische Sätze also, die dem Inhalte nach blos die Möglichkeit eines vorgestellten Objects (durch willkührliche Handlung) betreffen, sind nur Anwendungen einer vollständigen theoretischen Erkenntniss und können keinen besondern Theil einer Wissenschaft ausmachen. Eine praktische Geometrie, als abgesonderte Wissenschaft, ist ein Unding, obgleich noch so viel praktische Sätze in dieser reinen Wissenschaft enthalten sind, deren die meisten, als Probleme, einer besondern Anweisung zur Auflösung bedürfen. Die Aufgabe: mit einer gegebenen Linie und einem gegebenen rechten Winkel ein Quadrat zu construiren, ist ein praktischer Satz, aber reine Folgerung aus der Theorie. Auch kann sich die Feldmesskunst *(agrimensoria)* den Namen einer praktischen Geometrie keineswegs anmassen und ein besonderer Theil der Geometrie überhaupt heissen, sondern gehört in Scholien der letztern, nämlich den Gebrauch dieser Wissenschaft zu Geschäften.*

Selbst in einer Wissenschaft der Natur, sofern sie auf empirischen Principien beruht, nämlich der eigentlichen Physik, können die praktischen Verrichtungen, um verborgene Naturgesetze zu entdecken, unter dem Namen der Experimentalphysik, zu der Benennung einer praktischen Physik, (die ebensowohl ein Unding ist,) als eines Theils der Naturphilosophie, keineswegs berechtigen. Denn die Principien, wornach wir Versuche anstellen, müssen immer selbst aus der Kenntniss der Natur, mithin aus der Theorie hergenommen werden. Eben das gilt von den praktischen Vorschriften, welche die willkührliche Hervorbringung eines gewissen Gemüthszustandes in uns betreffen (z. B. den der

* Diese reine und ebendarum erhabene Wissenschaft scheint sich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn sie gesteht, dass sie, als Elementargeometrie, obzwar nur zwei, Werkzeuge zur Construction ihrer Begriffe brauche, nämlich den Zirkel und das Lineal, welche Construction sie allein geometrisch, die der höheren Geometrie dagegen mechanisch nennt, weil zu der Construction der Begriffe der letztern zusammengesetzte Maschinen erfordert werden. Allein man versteht auch unter den erstern nicht die wirklichen Werkzeuge *(circinus et regula)*, welche niemals mit mathematischer Präcision jene Gestalten geben könnten, sondern sie sollen nur die einfachsten Darstellungsarten der Einbildungskraft *a priori* bedeuten, der kein Instrument es gleich thun kann.

Bewegung oder Bezähmung der Einbildungskraft, die Befriedigung oder Schwächung der Neigungen). Es gibt keine praktische Psychologie, als besondern Theil der Philosophie über die menschliche Natur. Denn die Principien der Möglichkeit seines Zustandes vermittelst der Kunst müssen von denen der Möglichkeit unserer Bestimmung, aus der Beschaffenheit unserer Natur entlehnt werden, und obgleich jene in praktischen Sätzen bestehen, so machen sie doch keinen praktischen Theil der empirischen Psychologie aus, weil sie keine besonderen Principien haben, sondern gehören blos zu den Scholien derselben.

Ueberhaupt gehören die praktischen Sätze, (sie mögen rein *a priori* oder empirisch sein, wenn sie unmittelbar die Möglichkeit eines Objects durch unsere Willkühr aussagen, jederzeit zur Kenntniss der Natur und dem theoretischen Theile der Philosophie. Nur die, welche direct die Bestimmung einer Handlung, blos durch die Vorstellung ihrer Form (nach Gesetzen überhaupt) ohne Rücksicht auf die Mittel des dadurch zu bewirkenden Objects, als nothwendig darstellen, können und müssen ihre eigenthümlichen Principien (in der Idee der Freiheit) haben, und ob sie gleich auf eben diese Principien den Begriff eines Objects des Willens (das höchste Gut) gründen, so gehört dieses doch nur indirect als Folgerung zu der praktischen Vorschrift, (welche nunmehr sittlich heisst.) Auch kann die Möglichkeit desselben durch die Kenntniss der Natur (Theorie) nicht eingesehen werden. Nur jene Sätze gehören also allein zu einem besondern Theile eines Systems der Vernunfterkenntniss, unter dem Namen der praktischen Philosophie.

Alle übrigen Sätze der Ausübung, an welche Wissenschaft sie sich auch immer anschliessen mögen, können, wenn man etwa Zweideutigkeit besorgt, statt praktischer, technische Sätze heissen. Denn sie gehören zur Kunst, das zu Stande zu bringen, wovon man will, dass es sein soll, die bei einer vollständigen Theorie jederzeit eine blose Folgerung, und kein für sich bestehender Theil irgend einer Art von Anweisung ist. Auf solche Weise gehören alle Vorschriften der Geschicklichkeit zur Technik und mithin zur theoretischen Kenntniss der Natur, als Folgerungen derselben. Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen blos nur so beurtheilt werden, als ob ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, in welchen Fällen die Urtheile weder theoretisch, noch praktisch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) sind, indem sie nichts von der Beschaffenheit des Objects, noch der Art, es hervorzubringen, bestimmen,

sondern wodurch die Natur selbst, aber blos nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen, nicht in objectiver auf die Gegenstände, beurtheilt wird. Hier werden wir nun die Urtheile selbst zwar nicht technisch, aber doch die Urtheilskraft, auf deren Gesetze sie sich gründen, und ihr gemäss auch die Natur technisch nennen, welche Technik, da sie keine objectiv bestimmenden Sätze enthält, auch keinen Theil der doctrinalen Philosophie, sondern nur der Kritik unseres Erkenntnissvermögens ausmacht.

Von dem Systeme aller Vermögen des menschlichen Gemüths.

Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen. Zwar haben Philosophen, die wegen der Gründlichkeit ihrer Denkungsart übrigens alles Lob verdienen, diese Verschiedenheit nur für scheinbar zu erklären und alle Vermögen aufs blose Erkenntnissvermögen zu bringen gesucht. Allein es lässt sich sehr leicht darthun, und seit einiger Zeit hat man es auch schon eingesehen, dass dieser, sonst im ächten philosophischen Geiste unternommene Versuch, Einheit in diese Mannigfaltigkeit der Vermögen hereinzubringen, vergeblich sei. Denn es ist immer ein grosser Unterschied zwischen Vorstellungen, sofern sie, blos aufs Object und die Einheit des Bewusstseins derselben bezogen, zum Erkenntniss gehören, imgleichen zwischen derjenigen objectiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objects betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung blos aufs Subject, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben blos zu erhalten, und sofern im Verhältnisse zum Gefühle der Lust betrachtet werden; welches letztere schlechterdings kein Erkenntniss ist, noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag.

Die Verknüpfung zwischen dem Erkenntnisse eines Gegenstandes und dem Gefühle der Lust und Unlust an der Existenz desselben, oder die Bestimmung des Begehrungsvermögens, ihn hervorzubringen, ist zwar empirisch kennbar genug; aber da dieser Zusammenhang auf keinem Princip *a priori* begründet ist, so machen insofern die Gemüthskräfte nur ein Aggregat und kein System aus. Nun gelingt es zwar,

zwischen dem Gefühle der Lust und den andern beiden Vermögen eine Verknüpfung *a priori* herauszubringen und, wenn wir ein Erkenntniss *a priori,* nämlich den Vernunftbegriff der Freiheit mit dem Begehrungsvermögen als Bestimmungsgrund desselben verknüpfen, in dieser objectiven Bestimmung zugleich subjectiv ein in der Willensbestimmung enthaltenes Gefühl der Lust anzutreffen. Aber auf die Art ist das Erkenntnissvermögen nicht vermittelst der Lust oder Unlust mit dem Begehrungsvermögen verbunden; denn sie geht vor diesem nicht vorher, sondern folgt entweder allererst auf die Bestimmung des letztern, oder ist vielleicht nichts Anderes, als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst, also gar kein besonderes Gefühl und eigenthümliche Empfänglichkeit, die unter den Gemüthseigenschaften eine besondere Abtheilung erforderte. Da nun in der Zergliederung der Gemüthsvermögen überhaupt ein Gefühl der Lust, welches, von dem Bestimmungsvermögen unabhängig, vielmehr einen Bestimmungsgrund desselben abgeben kann, unwidersprechlich gegeben ist, zu der Verknüpfung desselben aber mit den beiden andern Vermögen in einem Systeme erfordert wird, dass dieses Gefühl der Lust, so wie die beiden andern Vermögen nicht auf blos empirischen Gründen, sondern auch auf Principien *a priori* beruhe, so wird zur Idee der Philosophie, als eines Systems, auch, (wenngleich nicht eine Doctrin, dennoch) eine Kritik des Gefühls der Lust und Unlust, sofern sie nicht empirisch begründet ist, erfordert werden.

Nun hat das Erkenntnissvermögen nach Begriffen seine Principien *a priori* im reinen Verstande (seinem Begriffe von der Natur), das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemüthseigenschaften überhaupt ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nämlich das Gefühl der Lust und Unlust, sowie unter den obern Erkenntnissvermögen ein mittleres, die Urtheilskraft, übrig. Was ist natürlicher, als zu vermuthen, dass die letztere zu dem erstern ebensowohl Principien *a priori* enthalten werde?

Ohne noch etwas über die Möglichkeit dieser Verknüpfung auszumachen, so ist doch hier schon eine gewisse Angemessenheit der Urtheilskraft zum Gefühle der Lust, um diesem zum Bestimmungsgrunde zu dienen oder ihn darin zu finden, insofern unverkennbar, dass, wenn, in der Eintheilung des Erkenntnissvermögens durch Begriffe, Verstand und Vernunft ihre Vorstellungen auf Objecte beziehen, um

Begriffe davon zu bekommen, die Urtheilskraft sich lediglich aufs Subject bezieht und für sich allein keine Begriffe von Gegenständen hervorbringt. Ebenso, wenn, in der allgemeinen Eintheilung der Gemüthskräfte überhaupt, Erkenntnissvermögen sowohl, als Begehrungsvermögen eine objective Beziehung der Vorstellungen enthalten, so ist dagegen das Gefühl der Lust und Unlust nur die Empfänglichkeit einer Bestimmung des Subjects, so dass, wenn Urtheilskraft überall etwas für sich allein bestimmen soll, es wohl nichts Anderes, als das Gefühl der Lust sein könnte, und umgekehrt, wenn dieses überall ein Princip *a priori* haben soll, es allein in der Urtheilskraft anzutreffen sein werde.

Von der Erfahrung, als einem System für die Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, welcher es obliegt, die besondern Gesetze, auch nach dem, was sie unter den allgemeinen Naturgesetzen Verschiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empirische Gesetze zu bringen, muss ein transscendentales Princip ihrem Verfahren zum Grunde legen; denn durch Herumtappen unter Naturformen, deren Uebereinstimmung untereinander zu gemeinschaftlichen empirischen, aber höhern Gesetzen, die Urtheilskraft gleichwohl als ganz zufällig ansähe, würde es noch zufälliger sein, wenn sich besondere Wahrnehmungen einmal glücklicher Weise zu einem empirischen Gesetze qualificirten; vielmehr aber, dass mannigfaltige empirische Gesetze sich zur systematischen Einheit der Naturerkenntniss in einer möglichen Erfahrung, in ihrem ganzen Zusammenhange schickten, ohne durch ein Princip *a priori* eine solche Form in der Natur vorauszusetzen.

Von der reflectirenden Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft kann entweder als bloses Vermögen über eine gegebene Vorstellung, zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewissen Princip zu reflectiren, oder als ein Vermögen einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu bestimmen angesehen werden. Im ersten Fall ist sie die reflectirende, im zweiten die bestimmende Urtheilskraft. Reflectiren (überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnissvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammenzuhalten.

Die reflectirende Urtheilskraft ist diejenige, welche man auch das Beurtheilungsvermögen *(facultas dijudicandi)* nennt.

Das Reflectiren, (welches selbst bei Thieren, obzwar nur instinctmässig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, sondern eine dadurch etwa zu bestimmende Neigung vorgeht,) bedarf für uns ebensowohl eines Princips, als das Bestimmen, in welchem der zum Grunde gelegte Begriff vom Objecte der Urtheilskraft die Regel vorschreibt und also die Stelle des Princips vertritt.

Das Princip der Reflexion über gegebene Gegenstände der Natur ist: dass sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte Begriffe finden lassen,* welches eben so viel sagen will, als dass man allemal an ihren Producten eine Form voraussetzen kann, die nach allgemeinen, für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist. Denn dürften wir dieses nicht voraussetzen, und legten unserer Behandlung der empirischen Vorstellungen dieses Princip nicht zum Grunde, so würde alles Reflectiren blos aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zusammenstimmung mit der Natur angestellt werden.

* Dieses Princip hat beim ersten Anblicke gar nicht das Ansehen eines synthetischen und transscendentalen Satzes, sondern scheint vielmehr tautologisch zu sein und zur blosen Logik zu gehören. Denn diese lehrt, wie man eine gegebene Vorstellung mit einer andern vergleichen und dadurch, dass man dasjenige, was sie mit verschiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauche herauszieht, sich einen Begriff machen könne. Allein ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenstände der Vergleichung, die mit ihm in der Form Vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt sie nichts; vielmehr ist diese Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Princip der Vorstellung der Natur, als eines Systems für unsere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige, in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommenden Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar schon der reine Verstand (aber auch durch synthetische Grundsätze) alle Dinge der Natur als in einem transscendentalen Systeme nach Begriffen *a priori* (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen, als solchen, Begriffe sucht (die reflectirende), muss noch überdem zu diesem Behuf annehmen, dass die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empirischen Begriffen und dem Zusammenhange derselben untereinander, durch Aufsteigen zu allgemeinern gleichfalls empirischen Begriffen zu gelangen, d. i. die Urtheilskraft setzt ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen voraus, und dieses *a priori*, folglich durch ein transscendentales Princip.

In Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff (ohne besondere empirische Bestimmung) allererst möglich ist, hat die Reflexion im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verstande, schon ihre Anweisung, und die Urtheilskraft bedarf keines besondern Princips der Reflexion, sondern schematisirt dieselbe *a priori* und wendet diese Schemate auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend, und der transscendentale Schematismus derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden.

Aber zu solchen Begriffen, die zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, darnach allein besondere Erfahrung möglich ist, bedarf die Urtheilskraft eines eigenthümlichen, gleichfalls transscendentalen Princips ihrer Reflexion, und man kann sie nicht wiederum auf schon bekannte empirische Gesetze hinweisen und die Reflexion in eine blose Vergleichung mit empirischen Formen, für die man schon Begriffe hat, verwandeln. Denn es fragt sich, wie man hoffen könne, durch Vergleichung der Wahrnehmungen zu empirischen Begriffen desjenigen, was den verschiedenen Naturformen gemein ist, zu gelangen, wenn die Natur, (wie es doch zu denken möglich ist,) in diese, wegen der grossen Verschiedenheit ihrer empirischen Gesetze, eine so grosse Ungleichartigkeit gelegt hätte, dass alle, oder doch die meiste Vergleichung vergeblich wäre, eine Einhelligkeit und Stufenordnung von Arten und Gattungen unter ihnen herauszubringen. Alle Vergleichung empirischer Vorstellungen, um empirische Gesetze und diesen gemässe specifische, durch dieser ihre Vergleichung aber mit andern auch generisch übereinstimmende Formen an Naturdingen zu erkennen, setzt doch voraus, dass die Natur auch in Ansehung ihrer empirischen Gesetze eine gewisse, unserer Urtheilskraft angemessene Sparsamkeit und eine für uns fassliche Gleichförmigkeit beobachtet habe, und diese Voraussetzung muss als Princip der Urtheilskraft *a priori* vor aller Vergleichung vorausgehen.

Die reflectirende Urtheilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern technisch, nicht gleichsam blos mechanisch, wie ein Instrument, unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern künstlich, nach dem allgemeinen, aber zugleich

unbestimmten Princip einer zweckmässigen Anordnung der Natur in einem Systeme, gleichsam zu Gunsten unserer Urtheilskraft, in der Angemessenheit ihrer besondern Gesetze, (über die der Verstand nichts sagt,) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems, ohne welche Voraussetzung wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinthe der Mannigfaltigkeit möglicher besonderer Gesetze zurecht zu finden. Also macht sich die Urtheilskraft selbst *a priori* die Technik der Natur zum Princip ihrer Reflexion, ohne doch diese erklären, noch näher bestimmen zu können, oder dazu einen objectiven Bestimmungsgrund der allgemeinen Naturbegriffe (aus einem Erkenntniss der Dinge an sich selbst) zu haben, sondern nur um nach ihrem eigenen subjectiven Gesetze, nach ihrem Bedürfnisse, dennoch aber zugleich einstimmig mit Naturgesetzen reflectiren zu können.

Das Princip der reflectirenden Urtheilskraft, dadurch die Natur als System nach empirischen Gesetzen gedacht wird, ist aber blos ein Princip für den logischen Gebrauch der Urtheilskraft, zwar ein transscendentales Princip seinem Ursprunge nach, aber nur, um die Natur *a priori* als qualificirt zu einem logischen Systeme ihrer Mannigfaltigkeit unter empirischen Gesetzen anzusehen.

Die logische Form eines Systems besteht blos in der Eintheilung gegebener allgemeiner Begriffe, (dergleichen hier der einer Natur überhaupt ist,) dadurch, dass man sich das Besondere (hier das Empirische) mit seiner Verschiedenheit als unter dem Allgemeinen enthalten, nach einem gewissen Princip denkt. Hiezu gehört nun, wenn man empirisch verfährt und vom Besondern zum Allgemeinen aufsteigt, eine Classification des Mannigfaltigen, d. i. eine Vergleichung mehrerer Classen, deren jede unter einem bestimmten Begriffe steht, untereinander, und, wenn jene nach dem gemeinschaftlichen Merkmale vollständig sind, ihre Subsumtion unter höhern Classen (Gattungen), bis man zu dem Begriffe gelangt, der das Princip der ganzen Classification in sich enthält (und die oberste Gattung ausmacht). Fängt man dagegen vom allgemeinen Begriffe an, um zu dem besondern durch vollständige Eintheilung herabzugehen, so heisst die Handlung die Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der obersten Gattung zu niedrigeren (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeschritten wird. Man drückt sich richtiger aus, wenn man, anstatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu sagen, man müsse das Besondere, welches unter einem Allgemeinen steht, specificiren, lieber sagt, man

specificire den allgemeinen Begriff, indem man das Mannigfaltige unter ihm anführt. Denn die Gattung ist (logisch betrachtet) gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmungen zu besondern Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen, die Natur specificire sich selbst nach einem gewissen Princip (oder der Idee eines Systems), nach der Analogie des Gebrauchs dieses Worts bei den Rechtslehrern, wenn sie von der Specification gewisser roher Materien reden.

Nun ist klar, dass die reflectirende Urtheilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen könne, die ganze Natur nach ihren Verschiedenheiten zu classificiren, wenn sie nicht voraussetzt, die Natur specificire selbst ihre transscendentalen Gesetze nach irgend einem Princip. Dieses Princip kann nun kein anderes, als das der Angemessenheit zum Vermögen der Urtheilskraft selbst sein, in der unermesslichen Mannigfaltigkeit der Dinge nach möglichen empirischen Gesetzen genugsame Verwandtschaft derselben anzutreffen, und sie unter empirische Begriffe (Classen) und diese unter allgemeinere Gesetze (höhere Gattungen) zu bringen, und so zu einem empirischen Systeme der Natur gelangen zu können. — Sowie nun eine solche Classification keine gemeine Erfahrungserkenntniss, sondern eine künstliche ist, so wird die Natur, sofern sie so gedacht wird, dass sie sich nach einem solchen Princip specificire, auch als Kunst angesehen, und die Urtheilskraft führt also nothwendig *a priori* ein Princip der Technik der Natur bei sich, welche von der Nomothetik derselben, nach transscendentalen Verstandesgesetzen, darin unterschieden ist, dass diese ihr Princip als Gesetz, jene aber nur als nothwendige Voraussetzung geltend machen kann.

Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft ist also: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäss der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft.

Hier entspringt nun der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar als ein eigenthümlicher Begriff der reflectirenden Urtheilskraft, nicht der Vernunft; indem der Zweck gar nicht im Objecte, sondern lediglich im Subjecte, und zwar dessen blosem Vermögen zu reflectiren gesetzt wird. Denn zweckmässig nennen wir dasjenige, dessen Dasein eine Vorstellung desselben Dinges vorauszusetzen scheint; Naturgesetze aber, die so beschaffen und auf einander bezogen sind, als ob sie die Urtheilskraft zu ihrem eigenen Bedarfe entworfen hätte, haben

Aehnlichkeit mit der Möglichkeit der Dinge, die eine Vorstellung dieser Dinge als Grund derselben voraussetzt. Also denkt sich die Urtheilskraft durch ihr Princip eine Zweckmässigkeit der Natur in der Specification ihrer Formen durch empirische Gesetze.

Dadurch werden aber diese Formen selbst nicht als zweckmässig gedacht, sondern nur das Verhältniss derselben zu einander, und die Schicklichkeit, bei ihrer grossen Mannigfaltigkeit, zu einem logischen Systeme empirischer Begriffe. — Zeigte uns nun die Natur nichts mehr, als diese logische Zweckmässigkeit, so würden wir zwar schon Ursache haben, sie hierüber zu bewundern, indem wir nach den allgemeinen Verstandesgesetzen keinen Grund davon anzugeben wissen; allein dieser Bewunderung würde schwerlich Jemand anders, als etwa ein Transscendentalphilosoph fähig sein, und selbst dieser würde doch keinen bestimmten Fall nennen können, wo sich diese Zweckmässigkeit *in concreto* bewiese, sondern sie nur im Allgemeinen denken müssen.

Von der Aesthetik des Beurtheilungsvermögens.

Der Ausdruck einer ästhetischen Vorstellungsart ist ganz unzweideutig, wenn darunter die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand, als Erscheinung, zur Erkenntniss desselben verstanden wird; denn alsdenn bedeutet der Ausdruck des Aesthetischen, dass einer solchen Vorstellung die Form der Sinnlichkeit, (wie das Subject afficirt wird,) nothwendig anhänge und diese daher unvermeidlich auf das Object (aber nur als Phänomen) übertragen werde. Daher konnte es eine transscendentale Aesthetik, als zum Erkenntnissvermögen gehörige Wissenschaft geben. Seit geraumer Zeit aber ist es Gewohnheit geworden, eine Vorstellungsart ästhetisch, d. i. sinnlich, auch in der Bedeutung zu heissen, dass darunter die Beziehung einer Vorstellung nicht aufs Erkenntnissvermögen, sondern aufs Gefühl der Lust und Unlust gemeint wird. Ob wir nun gleich dieses Gefühl (dieser Benennung gemäss) auch einen Sinn (Modification unseres Zustandes) zu nennen pflegen, weil uns ein anderer Ausdruck mangelt, so ist er doch kein objectiver Sinn, dessen Bestimmung zum Erkenntniss eines Gegenstandes gebraucht würde, (denn etwas mit Lust anschauen oder sonst erkennen, ist nicht blose Beziehung der Vorstellung auf das Object, sondern eine Empfänglichkeit des Subjects,) sondern der gar nichts zum

Erkenntnisse der Gegenstände beiträgt. Eben darum, weil alle Bestimmungen des Gefühls blos von subjectiver Bedeutung sind, so kann es nicht eine Aesthetik des Gefühls als Wissenschaft geben, etwa wie es eine Aesthetik des Erkenntnissvermögens gibt. Es bleibt also immer eine unvermeidliche Zweideutigkeit in dem Ausdrucke einer ästhetischen Vorstellungsart, wenn man darunter bald diejenige versteht, welche das Gefühl der Lust und Unlust erregt, bald diejenige, welche blos das Erkenntnissvermögen angeht, sofern darin sinnliche Anschauung angetroffen wird, die uns die Gegenstände nur als Erscheinungen erkennen lässt.

Diese Zweideutigkeit kann indessen doch gehoben werden, wenn man den Ausdruck: ästhetisch, weder von der Anschauung, noch weniger aber von Vorstellungen des Verstandes, sondern allein von Handlungen der Urtheilskraft braucht. Ein ästhetisches Urtheil, wenn man es zur objectiven Bestimmung brauchen wollte, würde so auffallend widersprechend sein, dass man bei diesem Ausdrucke wider Missdeutung genug gesichert ist. Denn Anschauungen können zwar sinnlich sein, aber das Urtheilen gehört schlechterdings nur dem Verstande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und ästhetisch oder sinnlich urtheilen, sofern dieses Erkenntniss eines Gegenstandes sein soll, ist selbst alsdann ein Widerspruch, wenn Sinnlichkeit sich in das Geschäft des Verstandes einmengt, und (durch ein *vitium subreptionis*) dem Verstande eine falsche Richtung gibt; das objective Urtheil wird vielmehr immer nur durch den Verstand gefällt, und kann sofern nicht ästhetisch heissen. Daher hat unsere transscendentale Aesthetik des Erkenntnissvermögens wohl von sinnlichen Anschauungen, aber nirgends von ästhetischen Urtheilen reden können, weil, da sie es nur mit Erkenntnissurtheilen, die das Object bestimmen, zu thun hat, ihre Urtheile insgesammt logisch sein müssen. Durch die Benennung eines ästhetischen Urtheils über ein Object wird also sofort angezeigt, dass eine gegebene Vorstellung zwar auf ein Object bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Bestimmung des Objects, sondern des Subjects und seines Gefühls verstanden werde. Denn in der Urtheilskraft werden Verstand und Einbildungskraft in Verhältniss gegen einander betrachtet, und dieses kann zwar erstlich objectiv, als zum Erkenntniss gehörig, in Betracht gezogen werden, (wie in dem transscendentalen Schematismus der Urtheilskraft geschah;) aber man kann eben dieses Verhältniss zweier Erkenntnissvermögen doch auch blos subjectiv betrachten, sofern eines das andere in eben derselben Vorstellung befördert oder hindert, und dadurch den Gemüthszustand afficirt, und

also als ein Verhältniss, welches empfindbar ist, (ein Fall, der bei dem abgesonderten Gebrauche keines andern Erkenntnissvermögens stattfindet.) Obgleich nun diese Empfindung keine sinnliche Vorstellung eines Objects ist, so kann sie doch, da sie subjectiv mit der Versinnlichung der Verstandesbegriffe durch die Urtheilskraft verbunden ist, als sinnliche Vorstellung des Zustandes des Subjects, das durch einen Actus jenes Vermögens afficirt wird, der Sinnlichkeit beigezählt, und ein Urtheil ästhetisch, d. i. sinnlich (der subjectiven Wirkung, nicht dem Bestimmungsgrunde nach) genannt werden, obgleich Urtheilen (nämlich objectiv) eine Handlung des Verstandes, (als obern Erkenntnissvermögens überhaupt,) und nicht der Sinnlichkeit ist.

Ein jedes bestimmende Urtheil ist logisch, weil das Prädicat desselben ein gegebener objectiver Begriff ist. Ein blos reflectirendes Urtheil aber, über einen gegebenen einzelnen Gegenstand, kann ästhetisch sein, wenn, (ehe noch auf die Vergleichung desselben mit andern gesehen wird,) die Urtheilskraft, die keinen Begriff für die gegebene Anschauung bereit hat, die Einbildungskraft (blos in der Auffassung desselben) mit dem Verstande (in Darstellung eines Begriffs überhaupt) zusammenhält, und ein Verhältniss beider Erkenntnissvermögen wahrnimmt, welches die subjective, blos empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft, (nämlich der Zusammenstimmung jener beiden Vermögen unter einander) überhaupt ausmacht. Es ist aber auch ein ästhetisches Sinnenurtheil möglich, wenn nämlich das Prädicat des Urtheils gar kein Begriff von einem Object sein kann, indem es gar nicht zum Erkenntnissvermögen gehört, z. B. der Wein ist angenehm, da denn das Prädicat die Beziehung einer Vorstellung unmittelbar auf das Gefühl der Lust und nicht auf das Erkenntnissvermögen ausdrückt.

Ein ästhetisches Urtheil im Allgemeinen kann also für dasjenige Urtheil erklärt werden, dessen Prädicat niemals Erkenntniss (Begriff von einem Object) sein kann, (ob es gleich die subjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniss überhaupt enthalten mag.) In einem solchen Urtheil ist der Bestimmungsgrund Empfindung. Nun ist aber nur eine einzige sogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objecte werden kann, und diese ist das Gefühl der Lust oder Unlust. Diese ist blos subjectiv, da hingegen alle übrige Empfindung zu Erkenntniss gebraucht werden kann. Also ist ein ästhetisches Urtheil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühle der Lust

und Unlust unmittelbar verbunden ist. Im ästhetischen Sinnenurtheile ist es diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird; im ästhetischen Reflexionsurtheile aber die, welche das harmonische Spiel der beiden Erkenntnissvermögen der Urtheilskraft, Einbildungskraft und Verstand, im Subjecte bewirkt, indem in der gegebenen Vorstellung das Auffassungsvermögen der einen und das Darstellungsvermögen der andern einander wechselseitig beförderlich sind, welches Verhältniss in solchem Falle durch diese blose Form eine Empfindung bewirkt, welche der Bestimmungsgrund eines Urtheils ist, das darum ästhetisch heisst und als subjective Zweckmässigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühle der Lust verbunden ist.

Das ästhetische Sinnenurtheil enthält materiale, das ästhetische Reflexionsurtheil aber formale Zweckmässigkeit. Aber da das erstere sich gar nicht auf das Erkenntnissvermögen bezieht, sondern unmittelbar durch den Sinn aufs Gefühl der Lust, so ist nur das letztere als auf eigenthümlichen Principien der Urtheilskraft gegründet anzusehen. Wenn nämlich die Reflexion über eine gegebene Vorstellung vor dem Gefühle der Lust (als Bestimmungsgrunde des Urtheils) vorhergeht, so wird die subjective Zweckmässigkeit gedacht, ehe sie in ihrer Wirkung empfunden wird, und das ästhetische Urtheil gehört sofern, nämlich seinen Principien nach, zum obern Erkenntnissvermögen, und zwar zur Urtheilskraft, unter deren subjective und doch dabei allgemeine Bedingungen die Vorstellung des Gegenstandes subsumirt wird. Dieweil aber eine blos subjective Bedingung eines Urtheils keinen bestimmten Begriff von dem Bestimmungsgrunde desselben verstattet, so kann dieser nur im Gefühle der Lust gegeben werden, so doch, dass das ästhetische Urtheil immer ein Reflexionsurtheil ist; da hingegen ein solches, welches keine Vergleichung der Vorstellung mit den Erkenntnissvermögen, die in der Urtheilskraft vereinigt wirken, voraussetzt, ein ästhetisches Sinnenurtheil ist, das eine gegebene Vorstellung auch, (aber nicht vermittelst der Urtheilskraft und ihres Princips) aufs Gefühl der Lust bezieht. Das Merkmal, über diese Verschiedenheit zu entscheiden, kann aber allererst in der Abhandlung selbst angegeben werden, und besteht in dem Anspruche des Urtheils auf allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit; denn wenn das ästhetische Urtheil dergleichen bei sich führt, so macht es auch Anspruch darauf, dass sein Bestimmungsgrund nicht blos im Gefühle der Lust und Unlust für sich allein, sondern zugleich in einer Regel der obern Erkenntnissvermögen, und namentlich hier in der der Urtheils-

kraft liegen müsse, die also in Ansehung der Bedingungen der Reflexion *a priori* gesetzgebend ist und Autonomie beweiset. Die Autonomie aber ist nicht, (sowie die des Verstandes in Ansehung der theoretischen Gesetze der Natur, oder der Vernunft in praktischen Gesetzen der Freiheit) objectiv, d. i. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, sondern blos subjectiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, seinen auf Principien *a priori* gegründeten Ursprung beweiset. Diese Gesetzgebung müsste man eigentlich Heautonomie nennen, da die Urtheilskraft nicht der Natur, noch der Freiheit, sondern lediglich ihr selbst das Gesetz gibt, und kein Vermögen ist, Begriffe von Objecten hervorzubringen, sondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben sind, vorkommende Fälle zu vergleichen und die subjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung *a priori* anzugeben.

Ebendaraus lässt sich auch verstehen, warum sie in einer Handlung, die sie für sich selbst (ohne zum Grunde gelegten Begriff vom Objecte) als blos reflectirende Urtheilskraft ausübt, statt einer Beziehung der gegebenen Vorstellung auf ihre eigene Regel mit Bewusstsein derselben, die Reflexion unmittelbar nur auf Empfindung, die, wie alle Empfindungen, jederzeit mit Lust oder Unlust begleitet ist, bezieht, (welches von keinem andern obern Erkenntnissvermögen geschieht;) weil nämlich die Regel selbst nur subjectiv ist und die Uebereinstimmung mit derselben nur an dem, was gleichfalls blos Beziehung aufs Subject ausdrückt, nämlich Empfindung, als dem Merkmale und Bestimmungsgrunde des Urtheils, erkannt werden kann; daher es auch ästhetisch heisst, und mithin alle unsere Urtheile nach der Ordnung der obern Erkenntnissvermögen, in theoretische, ästhetische und praktische eingetheilt werden können, wo unter den ästhetischen nur die Reflexionsurtheile verstanden werden, welche sich allein auf ein Princip der Urtheilskraft, als obern Erkenntnissvermögens beziehen, da hingegen die ästhetischen Sinnenurtheile es nur mit dem Verhältnisse der Vorstellungen zum innern Sinne, sofern derselbe Gefühl ist, unmittelbar zu thun haben.

Hier ist nun vorzüglich nöthig, die Erklärung der Lust, als sinnlicher Vorstellung der Vollkommenheit eines Gegenstandes, zu beleuchten. Nach dieser Erklärung würde ein ästhetisches Sinnen- oder Reflexionsurtheil jederzeit ein Erkenntnissurtheil vom Objecte sein; denn Vollkommenheit ist eine Bestimmung, die einen Begriff vom Gegenstande voraussetzt, wodurch also das Urtheil, welches dem Gegenstande Voll-

kommenheit beilegt, von andern logischen Urtheilen gar nicht unterschieden wird, als etwa, wie man vorgibt, durch die Verworrenheit, die dem Begriffe anhängt, (die man Sinnlichkeit zu nennen sich anmasst,) die aber schlechterdings keinen specifischen Unterschied der Urtheile ausmachen kann. Denn sonst würde eine unendliche Menge nicht allein von Verstandes-, sondern sogar von Vernunfturtheilen, auch ästhetisch heissen müssen, weil in ihnen ein Object durch einen Begriff, der verworren ist, bestimmt wird, wie z. B. die Urtheile über Recht und Unrecht; denn wie wenig Menschen haben einen deutlichen Begriff von dem, was Recht ist.* Sinnliche Vorstellung der Vollkommenheit ist ein ausdrücklicher Widerspruch, und wenn die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem Vollkommenheit heissen soll, so muss sie durch einen Begriff vorgestellt werden, sonst kann sie nicht den Namen der Vollkommenheit führen. Will man, dass Lust und Unlust nichts, als blose Erkenntnisse der Dinge durch den Verstand, (der sich nur nicht seiner Begriffe bewusst sei,) sein sollen, und dass sie uns nur blose Empfindungen zu sein scheinen, so müsste man die Beurtheilung der Dinge durch dieselbe nicht ästhetisch (sinnlich), sondern allerwärts intellectuell nennen, und Sinne wären im Grunde nichts, als ein (obzwar ohne hinreichendes Bewusstsein seiner eigenen Handlungen) urtheilender Verstand, die ästhetische Vorstellungsart wäre von der logischen nicht specifisch unterschieden, und so wäre, da man die Grenzscheidung beider unmöglich auf bestimmte Art ziehen kann, diese Verschiedenheit der Benennung ganz unbrauchbar. (Von dieser mystischen Vorstellungsart der

* Man kann überhaupt sagen, dass Dinge durch eine Qualität, die in jede andere durch die blose Vermehrung oder Verminderung ihres Grades übergeht, niemals für specifisch-verschieden gehalten werden müssen. Nun kommt es bei dem Unterschiede der Deutlichkeit und Verworrenheit der Begriffe lediglich auf den Grad des Bewusstseins der Merkmale, nach dem Maasse der auf sie gerichteten Aufmerksamkeit, an, mithin ist sofern eine Vorstellungsart von der andern nicht specifisch verschieden. Anschauung aber und Begriff unterscheiden sich von einander specifisch; denn sie gehen in einander nicht über, das Bewusstsein beider und der Merkmale derselben mag wachsen oder abnehmen, wie es will. Denn die grösste Undeutlichkeit einer Vorstellungsart durch Begriffe (wie z. B. des Rechts) lässt noch immer den specifischen Unterschied der letztern in Ansehung ihres Ursprungs im Verstande übrig, und die grösste Deutlichkeit der Anschauung bringt diese nicht im mindesten den erstern näher, weil die letzte Vorstellungsart in der Sinnlichkeit ihren Sitz hat. Die logische Deutlichkeit ist auch von der ästhetischen himmelweit verschieden, und die letztere findet statt, ob wir uns gleich den Gegenstand gar nicht durch Begriffe vorstellig machen, das heisst, obgleich die Vorstellung als Anschauung sinnlich ist.

Dinge der Welt, welche keine von Begriffen überhaupt unterschiedene Anschauung als sinnlich zulässt, wo alsdann für die erstere wohl nichts, als ein anschauender Verstand übrig bleiben würde, hier nichts zu erwähnen.)

Noch könnte man fragen: bedeutet unser Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur nicht eben dasselbe, was der Begriff der Vollkommenheit sagt, und ist also das empirische Bewusstsein der subjectiven Zweckmässigkeit, oder das Gefühl der Lust an gewissen Gegenständen nicht die sinnliche Anschauung einer Vollkommenheit? wie Einige die Lust überhaupt erklärt wissen wollen.

Ich antworte: Vollkommenheit, als blose Vollständigkeit des Vielen, sofern es zusammen Eines ausmacht, ist ein ontologischer Begriff, der mit dem der Totalität (Allheit) eines Zusammengesetzten (durch Coordination des Mannigfaltigen in einem Aggregat,) oder zugleich der Subordination derselben als Gründe und Folgen in einer Reihe einerlei ist, und der mit dem Gefühle der Lust und Unlust nicht das Mindeste zu thun hat. Die Vollkommenheit eines Dinges in Beziehung seines Mannigfaltigen auf einen Begriff desselben ist nur formal. Wenn ich aber von einer Vollkommenheit, (deren es viele an einem Dinge unter demselben Begriffe desselben geben kann,) rede, so liegt immer der Begriff von Etwas, als einem Zwecke, zum Grunde, auf welchen jener ontologische, der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem, angewandt wird. Dieser Zweck darf aber nicht immer ein praktischer Zweck sein, der eine Lust an der Existenz des Objects voraussetzt oder einschliesst, sondern er kann auch zur Technik gehören, betrifft also blos die Möglichkeit der Dinge und ist die Gesetzmässigkeit einer an sich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen in demselben. Zu einem Beispiele mag die Zweckmässigkeit dienen, die man an einem regulären Sechseck in seiner Möglichkeit nothwendig denkt, indem es ganz zufällig ist, dass sechs gleiche Linien auf einer Ebene gerade in lauter gleichen Winkeln zusammenstossen; denn diese gesetzmässige Verbindung setzt einen Begriff voraus, der als Princip sie möglich macht. Dergleichen objective Zweckmässigkeit an Dingen der Natur beobachtet, (vornehmlich an organisirten Wesen,) wird nun als objectiv und material gedacht, und führt nothwendig den Begriff eines Zwecks der Natur (eines wirklichen oder ihr angedichteten) bei sich, in Beziehung auf welchen wir den Dingen auch Vollkommenheit beilegen, darüber das Urtheil teleologisch heisst und gar kein Gefühl der Lust bei sich führt, sowie

diese überhaupt in dem Urtheile über die blose Causalverbindung gar nicht gesucht werden darf.

Ueberhaupt hat also der Begriff der Vollkommenheit als objectiver Zweckmässigkeit mit dem Gefühle der Lust und diese mit jenem gar nichts zu thun. Zu der Beurtheilung der erstern gehört nothwendig ein Begriff vom Objecte, zu der durch die zweite ist er dagegen gar nicht nöthig, und blose empirische Anschauung kann sie verschaffen. Dagegen ist die Vorstellung einer subjectiven Zweckmässigkeit eines Objects mit dem Gefühle der Lust sogar einerlei, (ohne dass aber ein abgezogener Begriff eines Zweckverhältnisses dazu gehörte,) und zwischen dieser und jener ist eine sehr grosse Kluft. Denn ob, was subjectiv zweckmässig ist. es auch objectiv sei, dazu wird eine mehrentheils weitläuftige Untersuchung, nicht allein der praktischen Philosophie, sondern auch der Technik, es sei der Natur oder der Kunst, erfordert, d. i. um Vollkommenheit an einem Dinge zu finden, dazu wird Vernunft, um Annehmlichkeit, wird bloser Sinn, um Schönheit an ihm anzutreffen, nichts, als die blose Reflexion (ohne allen Begriff) über eine gegebene Vorstellung erfordert.

Das ästhetische Reflexionsvermögen urtheilt also nur über subjective Zweckmässigkeit, (nicht über Vollkommenheit) des Gegenstandes, und es fragt sich da, ob nur vermittelst der dabei empfundenen Lust oder Unlust, oder sogar über dieselbe, so dass das Urtheil zugleich bestimme, dass mit der Vorstellung des Gegenstandes Lust oder Unlust verbunden sein müsse.

Diese Frage lässt sich, wie oben schon erwähnt, hier noch nicht hinreichend entscheiden. Es muss sich aus der Exposition dieser Art Urtheile in der Abhandlung allererst ergeben, ob sie eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, welche sie zur Ableitung von einem Bestimmungsgrunde *a priori* qualificiren. In diesem Falle würde das Urtheil zwar vermittelst der Empfindung der Lust oder Unlust, aber doch auch zugleich über die Allgemeinheit der Regel, sie mit einer gegebenen Vorstellung zu verbinden, durch das Erkenntnissvermögen (namentlich die Urtheilskraft) *a priori* etwas bestimmen. Sollte dagegen das Urtheil nichts, als das Verhältniss der Vorstellung zum Gefühle (ohne Vermittelung eines Erkenntnissprincips) enthalten, wie es beim ästhetischen Sinnenurtheil der Fall ist, (welches weder ein Erkenntniss-, noch ein Reflexionsurtheil ist,) so würden alle ästhetischen Urtheile ins blos empirische Fach gehören.

Vorläufig kann noch angemerkt werden, dass vom Erkenntnisse zum Gefühl der Lust und Unlust kein Uebergang durch Begriffe von Gegenständen, (sofern diese auf jenes in Beziehung stehen sollen,) stattfinde und dass man also nicht erwarten dürfe, den Einfluss, den eine gegebene Vorstellung auf das Gemüth thut, *a priori* zu bestimmen, sowie wir ehedem in der Kritik der praktischen Vernunft, dass die Vorstellung einer allgemeinen Gesetzmässigkeit des Wollens zugleich willenbestimmend, und dadurch auch das Gefühl der Achtung erweckend sein müsse, als ein in unsern moralischen Urtheilen und zwar *a priori* enthaltenes Gesetz bemerkten, aber dieses Gefühl nichtsdestoweniger aus Begriffen doch nicht ableiten konnten. Eben so wird das ästhetische Reflexionsurtheil uns in seiner Auflösung den in ihr enthaltenen, auf einem Princip *a priori* beruhenden Begriff der formalen, aber subjectiven Zweckmässigkeit der Objecte darlegen, der mit dem Gefühle der Lust im Grunde einerlei ist, aber aus keinen Begriffen abgeleitet werden kann, auf deren Möglichkeit überhaupt gleichwohl die Vorstellungskraft Beziehung nimmt, wenn sie das Gemüth in der Reflexion über einen Gegenstand afficirt.

Eine Erklärung dieses Gefühls, im Allgemeinen betrachtet, ohne auf den Unterschied zu sehen, ob es die Sinnesempfindung, oder die Reflexion, oder die Willensbestimmung begleite, muss transscendental sein. Sie kann so lauten: Lust ist ein Zustand des Gemüths, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, entweder diesen blos selbst zu erhalten, (denn der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemüthskräfte und einer Vorstellung erhält sich selbst,) oder ihr Object hervorzubringen. Ist das Erstere, so ist das Urtheil über die gegebene Vorstellung ein ästhetisches Reflexionsurtheil. Ist aber das Letztere, so ist es ein ästhetisch-pathologisches, oder ästhetisch-praktisches Urtheil. Man sieht hier leicht, dass Lust oder Unlust, weil sie keine Erkenntnissarten sind, für sich selbst gar nicht können erklärt werden, und gefühlt, nicht eingesehen werden wollen; dass man sie daher nur durch den Einfluss, den eine Vorstellung vermittelst dieses Gefühls auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, dürftig erklären kann.

Von der Nachsuchung eines Princips der technischen Urtheilskraft.

Wenn zu dem, was geschieht, blos der Erklärungsgrund gefunden werden soll, so kann dieser entweder ein empirisches Princip, oder ein Princip *a priori*, oder auch aus beiden zusammengesetzt sein, wie man es in den physisch-mechanischen Erklärungen der Ereignisse in der körperlichen Welt sehen kann, die ihre Principien zum Theil in der allgemeinen (materialen) Naturwissenschaft, zum Theil auch in derjenigen antreffen, welche die empirischen Bewegungsgesetze enthält. Das Aehnliche findet statt, wenn man zu dem, was in unserem Gemüthe vorgeht, psychologische Erklärungsgründe sucht, nur mit dem Unterschiede, dass, so viel mir bewusst ist, die Principien dazu insgesammt empirisch sind, ein einziges, nämlich das der Stetigkeit aller Veränderungen, (weil Zeit, die nur eine Dimension hat, die formale Bedingung der innern Anschauung ist,) ausgenommen, welches *a priori* diesen Wahrnehmungen zum Grunde liegt, woraus man aber so gut wie gar nichts zum Behufe der Erklärung machen kann, weil allgemeine Zeitlehre nicht so, wie die reine Raumlehre (Geometrie) genugsamen Stoff zu einer ganzen Wissenschaft hergibt.

Würde es darauf ankommen, zu erklären, wie das, was wir Geschmack nennen, unter Menschen zuerst aufgekommen sei, woher diese Gegenstände viel mehr, als andere denselben beschäftigten, und das Urtheil über Schönheit unter diesen oder jenen Umständen des Ortes und der Gesellschaft in Gang gebracht haben, durch welche Ursache er bis zum Luxus habe anwachsen können u. dgl., so würden die Principien einer solchen Erklärung grossentheils in der Psychologie, (darunter man in einem solchen Falle immer nur die empirische versteht,) gesucht werden müssen. So verlangen die Sittenlehrer von den Psychologen, ihnen das seltsame Phänomen des Geizes, der im blosen Besitze der Mittel zum Wohlleben (oder jeder andern Absicht), doch mit dem Vorsatze, nie einen Gebrauch davon zu machen, einen absoluten Werth setzt, oder die Ehrbegierde, die dieser im blosen Rufe ohne weitere Absicht zu finden glaubt, zu erklären, damit sie ihre Vorschrift darnach richten können, nicht der sittlichen Gesetze selbst, sondern der Wegräumung der Hindernisse, die sich dem Einflusse derselben entgegensetzen; wobei man doch gestehen muss, dass es mit psychologischen Erklärungen, in Vergleichung

mit den physischen, sehr kümmerlich bestellt sei, dass sie ohne Ende hypothetisch sind und man zu drei verschiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, ebenso scheinbaren erdenken kann, und dass daher eine Menge vorgeblicher Psychologen dieser Art, welche von jeder Gemüthsaffection oder Bewegung, die in Schauspielen, dichterischen Vorstellungen und von Gegenständen der Natur erweckt wird, die Ursachen anzugeben wissen und diesen ihren Witz auch wohl Philosophie nennen, die gewöhnlichste Naturbegebenheit in der körperlichen Welt wissenschaftlich zu erklären, nicht allein keine Kenntniss, sondern auch vielleicht nicht einmal die Fähigkeit dazu blicken lassen. Psychologisch beobachten, (wie Burke in seiner Schrift vom Schönen und Erhabenen,) mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, ohne sie doch begreifen zu wollen, ist wohl die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können.

Wenn aber ein Urtheil sich selbst für allgemeingültig ausgibt und also auf Nothwendigkeit in seiner Behauptung Anspruch macht, so mag diese vorgegebene Nothwendigkeit auf Begriffen vom Objecte *a priori* oder auf subjectiven Bedingungen zu Begriffen, die *a priori* zum Grunde liegen, beruhen, so wäre es, wenn man einem solchen Urtheile dergleichen Anspruch zugesteht, ungereimt, ihn dadurch zu rechtfertigen, dass man den Ursprung des Urtheils psychologisch erklärt. Denn man würde dadurch seiner eigenen Absicht entgegen handeln, und wenn die versuchte Erklärung vollkommen gelungen wäre, so würde sie beweisen, dass das Urtheil auf Nothwendigkeit schlechterdings keinen Anspruch machen kann, eben darum, weil man ihm seinen empirischen Ursprung nachweisen kann.

Nun sind die ästhetischen Reflexionsurtheile, (welche wir künftig unter dem Namen der Geschmacksurtheile zergliedern werden,) von der eben genannten Art. Sie machen auf Nothwendigkeit Anspruch und sagen nicht, dass Jedermann so urtheile, dadurch sie eine Aufgabe zur Erklärung für die empirische Psychologie sein würden, sondern dass man so urtheilen solle, welches so viel sagt, als: dass sie ein Princip *a priori* für sich haben. Wäre die Beziehung auf ein solches Princip nicht in dergleichen Urtheilen enthalten, indem es auf Nothwendigkeit Anspruch macht, so müsste man annehmen, man könne in einem Urtheile darum behaupten, es solle allgemein gelten, weil es wirklich, wie die Beobach-

tung beweiset, allgemein gilt, und umgekehrt, dass daraus, dass Jedermann auf gewisse Weise urtheilt, folge, er solle auch so urtheilen, welches eine offenbare Ungereimtheit ist.

Nun zeigt sich zwar an ästhetischen Reflexionsurtheilen die Schwierigkeit, dass sie durchaus nicht auf Begriffe gegründet und also von keinem bestimmten Princip abgeleitet werden können, weil sie sonst logisch wären; die subjective Vorstellung von Zweckmässigkeit soll aber durchaus kein Begriff eines Zwecks sein. Allein die Beziehung auf ein Princip *a priori* kann und muss doch immer noch stattfinden, wo das Urtheil auf Nothwendigkeit Anspruch macht, von welchem und der Möglichkeit eines solchen Anspruchs hier auch nur die Rede ist, indessen dass eine Vernunftkritik eben durch denselben veranlasst wird, nach dem zum Grunde liegenden, obgleich unbestimmten Princip selbst zu forschen, und es ihr auch gelingen kann, es auszufinden und als ein solches anzuerkennen, welches dem Urtheile subjectiv und *a priori* zum Grunde liegt, obgleich es niemals einen bestimmten Begriff vom Objecte verschaffen kann.

Ebenso muss man gestehen, dass das teleologische Urtheil auf einem Princip *a priori* gegründet und ohne dergleichen unmöglich sei, ob wir gleich den Zweck der Natur in dergleichen Urtheilen lediglich durch Erfahrung auffinden und ohne diese, dass Dinge dieser Art auch nur möglich sind, nicht erkennen könnten. Das teleologische Urtheil nämlich, ob es gleich einen bestimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewisser Naturproducte zum Grunde legt, mit der Vorstellung des Objects verbindet, (welches im ästhetischen Urtheile nicht geschieht,) ist gleichwohl immer nur ein Reflexionsurtheil, sowie das vorige. Es masst sich gar nicht an, zu behaupten, dass in dieser objectiven Zweckmässigkeit die Natur, (oder ein anderes Wesen durch sie) in der That absichtlich verfahre, d. i. in ihr oder ihrer Ursache der Gedanke von einem Zwecke die Causalität bestimme, sondern dass wir nur nach dieser Analogie (Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen) die mechanischen Gesetze der Natur benutzen müssen, um die Möglichkeit solcher Objecte zu erkennen und einen Begriff von ihnen zu bekommen, der jenen einen Zusammenhang in einer systematisch anzustellenden Erfahrung verschaffen kann.

Ein teleologisches Urtheil vergleicht den Begriff eines Naturproducts, nach dem, was es ist, mit dem, was es sein soll. Hier wird der Beurtheilung seiner Möglichkeit ein Begriff (vom Zwecke) zum Grunde

gelegt, der *a priori* vorhergeht. An Producten der Kunst sich die Möglichkeit auf solche Art vorzustellen, macht keine Schwierigkeit. Aber von einem Producte der Natur zu denken, dass es etwas hat sein sollen, und es darnach zu beurtheilen, ob es auch wirklich so sei, enthält schon die Voraussetzung eines Princips, welches aus der Erfahrung, (die da nur lehrt, was die Dinge sind,) nicht hat gezogen werden können.

Dass wir durch das Auge sehen können, erfahren wir unmittelbar, imgleichen die äussere und inwendige Structur desselben, die die Bedingungen dieses seines möglichen Gebrauchs enthalten, und also die Causalität nach mechanischen Gesetzen. Ich kann mich aber auch eines Steins bedienen, um etwas darauf zu zerschlagen, oder darauf zu bauen u. s. w., und diese Wirkungen können auch als Zwecke auf ihre Ursachen bezogen werden; aber ich kann darum nicht sagen, dass er zum Bauen hat dienen sollen. Nur vom Auge urtheile ich, dass es zum Sehen hat tauglich sein sollen, und obzwar die Figur, die Beschaffenheit aller Theile desselben und ihre Zusammensetzung, nach blos mechanischen Gesetzen beurtheilt, für meine Urtheilskraft ganz zufällig ist, so denke ich doch in der Form und in dem Baue desselben eine Nothwendigkeit, auf gewisse Weise gebildet zu sein, nämlich nach einem Begriffe, der vor den bildenden Ursachen dieses Organs vorhergeht, ohne welche die Möglichkeit dieses Naturproducts nach keinen mechanischen Naturgesetzen für mich begreiflich ist, (welches der Fall bei jenem Steine nicht ist.) Dieses Sollen enthält nun eine Nothwendigkeit, welche sich von der physisch-mechanischen, nach welcher ein Ding nach blosen Gesetzen der (ohne eine vorhergehende Idee desselben) wirkenden Ursachen möglich ist, deutlich unterscheidet, und kann ebenso wenig durch blos physische (empirische) Gesetze, als die Nothwendigkeit des ästhetischen Urtheils durch psychologische bestimmt werden, sondern erfordert ein eigenes Princip *a priori* in der Urtheilskraft, sofern sie reflectirend ist, unter welchem das teleologische Urtheil steht, und woraus es auch seiner Gültigkeit und seinen Einschränkungen nach muss bestimmt werden.

Also stehen alle Urtheile über die Zweckmässigkeit der Natur, sie mögen nun ästhetisch oder teleologisch sein, unter Principien *a priori* und zwar solchen, die der Urtheilskraft eigenthümlich und ausschliesslich angehören, weil sie blos reflectirende, nicht bestimmende Urtheile sind. Ebendarum gehören sie auch unter die Kritik der reinen Vernunft (in der allgemeinsten Bedeutung genommen), welcher die letztern mehr,

als die erstern bedürfen, indem sie, sich selbst überlassen, die Vernunft zu Schlüssen einladen, die sich ins Ueberschwengliche verlieren können, anstatt dass die erstern eine mühsame Nachforschung erfordern, um nur zu verhüten, dass sie sich nicht selbst ihrem Princip nach lediglich aufs Empirische einschränken und dadurch ihre Ansprüche auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann vernichten.

Encyklopädische Introduction der Kritik der Urtheilskraft in das System der Kritik der reinen Vernunft.

Alle Einleitung eines Vortrags ist entweder die in eine vorhabende Lehre, oder der Lehre selbst in ein System, wohin sie als ein Theil gehört. Die erstere geht vor der Lehre vorher, die letztere sollte billig nur den Schluss derselben ausmachen, um ihr ihre Stelle in dem Inbegriffe der Lehren, mit welchen sie durch gemeinschaftliche Principien zusammenhängt, nach Grundsätzen anzuweisen. Jene ist eine propädeutische, diese kann eine encyklopädische Introduction heissen.

Die propädeutischen Einleitungen sind die gewöhnlichen, als welche zu einer vorzutragenden Lehre vorbereiten, indem sie die dazu nöthige Vorkenntniss aus andern schon vorhandenen Lehren oder Wissenschaften anführen, um den Uebergang möglich zu machen. Wenn man sie darauf richtet, um die der neu auftretenden Lehre eigenen Principien *(domestica)* von denen, welche einer andern angehören *(peregrinis)*, sorgfältig zu unterscheiden, so dienen sie zur Grenzbestimmung der Wissenschaften; eine Vorsicht, die nie zu viel empfohlen werden kann, weil ohne sie keine Gründlichkeit, vornehmlich im philosophischen Erkenntnisse, zu hoffen ist.

Eine encyklopädische Einleitung aber setzt nicht etwa eine verwandte und zu der sich neu ankündigenden vorbereitende Lehre, sondern die Idee eines Systems voraus, welches durch jene allererst vollständig wird. Da nun ein solches nicht durch Aufraffen und Zusammenlesen des Mannigfaltigen, welches man auf dem Wege der Nachforschung gefunden hat, sondern nur alsdann, wenn man die subjectiven oder objectiven Quellen einer gewissen Art von Erkenntnissen vollständig anzugeben im Stande ist, durch den formalen Begriff eines Ganzen, der zugleich das Princip einer vollständigen Eintheilung *a priori* in sich enthält, möglich ist, so kann man leicht begreifen, woher encyklopädische Einleitungen, so nützlich sie auch wären, doch so wenig gewöhnlich sind.

Da dasjenige Vermögen, wovon hier das eigenthümliche Princip aufgesucht und erörtert werden soll (die Urtheilskraft), von so besonderer Art ist, dass es für sich gar kein Erkenntniss (weder theoretisches noch praktisches) hervorbringt, und unerachtet ihres Princips *a priori* dennoch keinen Theil zur Transscendentalphilosophie, als objectiver Lehre liefert, sondern nur den Verband zweier anderer obern Erkenntnissvermögen (des Verstandes und der Vernunft) ausmacht; so kann es mir erlaubt sein, in der Bestimmung der Principien eines solchen Vermögens, das keiner Doctrin, sondern blos einer Kritik fähig ist, von der sonst überall nothwendigen Ordnung abzugehen, und eine kurze encyklopädische Introduction derselben und zwar nicht in das System der Wissenschaften der reinen Vernunft, sondern blos in die Kritik aller *a priori* bestimmbaren Vermögen des Gemüths, sofern sie unter sich ein System im Gemüthe ausmachen, voranzuschicken, und auf solche Art die propädeutische Einleitung mit der encyklopädischen zu vereinigen.

Die Introduction der Urtheilskraft in das System der reinen Erkenntnissvermögen durch Begriffe beruht gänzlich auf ihrem transscendentalen ihr eigenthümlichen Princip, dass die Natur in der Specification der transscendentalen Verstandesgesetze (Principien ihrer Möglichkeit als Natur überhaupt,) d. i. in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze, nach der Idee eines Systems der Eintheilung derselben, zum Behufe der Möglichkeit der Erfahrung als empirischen Systems verfahre. — Dieses gibt zuerst den Begriff einer objectiv-zufälligen, subjectiv aber (für unser Erkenntnissvermögen) nothwendigen Gesetzmässigkeit, d. i. einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar *a priori* an die Hand. Ob nun zwar dieses Princip nichts in Ansehung der besondern Naturformen bestimmt, sondern die Zweckmässigkeit der letztern jederzeit empirisch gegeben werden muss, so gewinnt doch das Urtheil über diese Formen einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, als blos reflectirendes Urtheil, durch die Beziehung der subjectiven Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung für die Urtheilskraft auf jenes Princip der Urtheilskraft *a priori* von der Zweckmässigkeit der Natur in ihrer empirischen Gesetzmässigkeit überhaupt, und so wird ein ästhetisches reflectirendes Urtheil auf einem Princip *a priori* beruhend angesehen werden können, (ob es gleich nicht bestimmend ist,) und die Urtheilskraft in demselben sich zu einer Stelle in der Kritik der obern reinen Erkenntnissvermögen berechtigt finden.

Da aber der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur, (als einer

technischen Zweckmässigkeit, die von der praktischen wesentlich unterschieden ist,) wenn er nicht blose Erschleichung dessen, was wir aus ihr machen, für das, was sie ist, sein soll, ein von aller dogmatischen Philosophie (der theoretischen sowohl, als praktischen) abgesonderter Begriff ist, der sich lediglich auf jenes Princip der Urtheilskraft gründet, das vor den empirischen Gesetzen vorhergeht und ihre Zusammenstimmung zur Einheit des Systems derselben allererst möglich macht, so ist daraus zu ersehen, dass von den zwei Arten des Gebrauchs der reflectirenden Urtheilskraft (der ästhetischen und teleologischen) dasjenige Urtheil, welches vor allem Begriffe vom Objecte vorhergeht, mithin das ästhetische reflectirende Urtheil ganz allein seinen Bestimmungsgrund in der Urtheilskraft, unvermengt mit einem andern Erkenntnissvermögen, habe, dagegen das teleologische Urtheil, obgleich der Begriff eines Naturzwecks in dem Urtheile selbst nur als Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft gebraucht wird, doch nicht anders, als durch Verbindung der Vernunft mit empirischen Begriffen gefället werden kann. Die Möglichkeit eines teleologischen Urtheils über die Natur lässt sich daher leicht zeigen, ohne ihm ein besonderes Princip der Urtheilskraft zum Grunde legen zu dürfen; denn diese folgt blos dem Princip der Vernunft. Dagegen die Möglichkeit eines ästhetischen und doch auf einem Princip *a priori* gegründeten Urtheils der blosen Reflexion, d. i. eines Geschmacksurtheils, wenn bewiesen werden kann, dass dieses wirklich zum Anspruche auf Allgemeingültigkeit berechtigt sei, einer Kritik der Urtheilskraft als eines Vermögens eigenthümlicher transscendentaler Principien (gleich dem Verstande und der Vernunft) durchaus bedarf, und sich dadurch allein qualificirt, in das System der reinen Erkenntnissvermögen aufgenommen zu werden; wovon der Grund ist, dass das ästhetische Urtheil, ohne einen Begriff von seinem Gegenstande vorauszusetzen, dennoch ihm Zweckmässigkeit, und zwar allgemeingültig beilegt, wozu also das Princip in der Urtheilskraft selbst liegen muss, da hingegen das teleologische Urtheil einen Begriff vom Objecte, den die Vernunft unter das Princip der Zweckverbindung bringt, voraussetzt, nur dass dieser Begriff eines Naturzwecks von der Urtheilskraft blos im reflectirenden, nicht bestimmenden Urtheile gebraucht werde.

Es ist also eigentlich nur der Geschmack, und zwar in Ansehung der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als ein Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Kritik der obern Erkennt-

nissvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Ist aber das Vermögen der Urtheilskraft, sich *a priori* Principien zu setzen, einmal gegeben, so ist es auch nothwendig, den Umfang desselben zu bestimmen, und zu dieser Vollständigkeit der Kritik wird erfordert, dass ihr ästhetisches Vermögen, mit dem teleologischen znsammen, als in einem Vermögen enthalten und auf demselben Princip beruhend, erkannt werde; denn auch das teleologische Urtheil über Dinge der Natur gehört ebensowohl, als das ästhetische, der reflectirenden (nicht der bestimmenden) Urtheilskraft zu.

Die Geschmackskritik aber, welche sonst nur zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks selbst gebraucht wird, eröffnet, wenn man sie in transscendentaler Absicht behandelt, dadurch, dass sie eine Lücke im Systeme unserer Erkenntnissvermögen ausfüllt, eine auffallende und, wie mich dünkt, viel verheissende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte, sofern sie in ihrer Bestimmung, nicht allein aufs Sinnliche, sondern auch aufs Uebersinnliche bezogen sind, ohne doch die Grenzsteine zu verrücken, welche eine unnachsichtliche Kritik dem letztern Gebrauche derselben gelegt hat. Es kann vielleicht dem Leser dazu dienen, um den Zusammenhang der nachfolgenden Untersuchungen desto leichter übersehen zu können, dass ich einen Abriss dieser systematischen Verbindung, der freilich nur, wie die gegenwärtige ganze Nummer, seine Stelle eigentlich beim Schlusse der Abhandlung haben sollte, schon hier entwerfe.

Die Vermögen des Gemüths lassen sich nämlich insgesammt auf folgende drei zurückführen:

Erkenntnissvermögen,
Gefühl der Lust und Unlust,
Begehrungsvermögen.

Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnissvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniss, (denn eine zum Erkenntnissvermögen gehörige Vorstellung kann auch Anschauung, reine oder empirische, ohne Begriffe sein,) zum Grunde. Also kommen, sofern vom Erkenntnissvermögen nach Principien die Rede ist, folgende obere neben den Gemüthskräften überhaupt zu stehen.

Erkenntnissvermögen	Verstand.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft.
Begehrungsvermögen	Vernunft.

Es findet sich, dass Verstand eigenthümliche Principien *a priori* für

das Erkenntnissvermögen, Urtheilskraft nur für das Gefühl der Lust und Unlust, Vernunft aber blos für das Begehrungsvermögen enthalte. Diese formalen Principien begründen eine Nothwendigkeit, die theils objectiv, theils subjectiv, theils aber auch dadurch, dass sie subjectiv ist, zugleich von objectiver Gültigkeit ist, nachdem sie durch die neben ihnen stehenden oberen Vermögen die diesen correspondirenden Gemüthskräfte bestimmen.

Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Zweckmässigkeit, die zugleich Gesetz ist (Verbindlichkeit).

Endlich gesellen sich zu den angeführten Gründen *a priori* der Möglichkeit der Formen, auch diese, als Producte derselben:

Vermögen des Gemüths:	Obere Erkenntnissvermögen:	Principien *a priori*:	Producte:
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten.

Die **Natur** also gründet ihre Gesetzmässigkeit auf Principien *a priori* des Verstandes als eines Erkenntnissvermögens; die **Kunst** richtet sich in ihrer Zweckmässigkeit *a priori* nach der Urtheilskraft, in Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust; endlich die **Sitten** (als Product der Freiheit) stehen unter der Idee einer solchen Form der Zweckmässigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualificirt, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Urtheile, die auf diese Art aus Principien *a priori* entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüths eigenthümlich sind, sind theoretische, ästhetische und praktische Urtheile.

So entdeckt sich ein System der Gemüthskräfte, in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freiheit, deren jede ihre eigenthümlichen bestimmenden Principien *a priori* haben und um deswillen die zwei Theile der Philosophie (die theoretische und praktische) als eines doctrinalen Systems ausmachen, und zugleich ein Uebergang vermittelst der Urtheilskraft, die durch ein eigenthümliches Princip beide Theile verknüpft, nämlich von dem sinnlichen Substrate der erstern zum intelligiblen der zweiten Philosophie, durch die Kritik eines Vermögens (der Urtheilskraft), welches nur zum Verknüpfen dient und daher zwar

für sich kein Erkenntniss verschaffen, oder zur Doctrin irgend einen Beitrag liefern kann, dessen Urtheile aber unter dem Namen der ästhetischen, (deren Principien blos subjectiv sind,) indem sie sich von allen, deren Grundsätze objectiv sein müssen, (sie mögen nun theoretisch oder praktisch sein,) unter dem Namen der logischen unterscheiden, von so besonderer Art sind, dass sie sinnliche Anschauungen auf eine Idee der Natur beziehen, deren Gesetzmässigkeit ohne ein Verhältniss derselben zu einem übersinnlichen Substrate nicht verstanden werden kann; wovon in der Abhandlung selbst der Beweis geführt werden wird.

IX.

Zum

ewigen Frieden.

Ein philosophischer Entwurf.

1795.

Zum ewigen Frieden.

Ob diese satyrische Ueberschrift auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirths, worauf ein Kirchhof gemalt war, die Menschen überhaupt, oder besonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süssen Traum träumen, mag dahin gestellt sein. Das bedingt sich aber der Verfasser des Gegenwärtigen aus, dass, da der praktische Politiker mit dem theoretischen auf dem Fuss steht, mit grosser Selbstgefälligkeit auf ihn als einen Schulweisen herabzusehen, der dem Staate, welcher von Erfahrungsgrundsätzen ausgehen müsse, mit seinen sachleeren Ideen keine Gefahr bringe, und den man immer seine eilf Kegel auf einmal werfen lassen kann, ohne dass sich der weltkundige Staatsmann daran kehren darf, dieser auch im Fall eines Streites mit jenem sofern consequent verfahren müsse, hinter seinen auf gut Glück gewagten, und öffentlich geäusserten Meinungen nicht Gefahr für den Staat zu wittern; — durch welche Clausula salvatoria der Verfasser dieses sich dann hiemit in der besten Form wider alle bösliche Auslegung ausdrücklich verwahrt wissen will.

Erster Abschnitt,

welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

1. „Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.“

Denn alsdann wäre er ja ein bloser Waffenstillstand, Aufschub der Feindseligkeiten, nicht Friede, der das Ende aller Hostilitäten bedeutet, und dem das Beiwort ewig anzuhängen ein schon verdächtiger Pleonasmus ist. Die vorhandenen, obgleich jetzt vielleicht den Paciscirenden selbst noch nicht bekannten Ursachen zum künftigen Kriege sind durch den Friedensschluss insgesammt vernichtet, sie mögen auch aus archivarischen Documenten mit noch so scharfsichtiger Ausspähungsgeschicklichkeit ausgeklaubt sein. — Der Vorbehalt *(reservatio mentalis)* alter allererst künftig auszudenkender Prätensionen, deren kein Theil für jetzt Erwähnung thun mag, weil beide zu sehr erschöpft sind, den Krieg fortzusetzen, bei dem bösen Willen, die erste günstige Gelegenheit zu diesem Zweck zu benutzen, gehört zur Jesuitencasuistik, und ist unter der Würde der Regenten, sowie die Willfährigkeit zu dergleichen Deductionen unter der Würde eines Ministers desselben, wenn man die Sache, wie sie an sich selbst ist, beurtheilt. —

Wenn aber, nach aufgeklärten Begriffen der Staatsklugheit, in beständiger Vergrösserung der Macht, durch welche Mittel es auch sei, die wahre Ehre des Staats gesetzt wird, so fällt freilich jenes Urtheil als schulmässig und pedantisch in die Augen.

2. „Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder gross, das gilt hier gleichviel,) von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.“

Ein Staat ist nämlich nicht, (wie etwa der Boden, auf dem er seinen Sitz hat,) eine Habe *(patrimonium)*. Er ist eine Gesellschaft von Menschen, über die Niemand anders, als er selbst, zu gebieten und zu disponiren hat. Ihn aber, der selbst als Stamm seine eigene Wurzel hatte, als Pfropfreis einem andern Staate einzuverleiben, heisst seine Existenz, als einer moralischen Person aufheben, und aus der letzteren eine Sache machen, und widerspricht also der Idee des ursprünglichen Vertrags, ohne die sich kein Recht über ein Volk denken lässt.* In welche Gefahr das Vorurtheil dieser Erwerbungsart Europa, denn die andern Welttheile haben nie davon gewusst, in unsern bis auf die neuesten Zeiten gebracht habe, dass sich nämlich auch Staaten einander heirathen könnten, ist Jedermann bekannt, theils als eine neue Art von Industrie, sich auch ohne Aufwand von Kräften durch Familienbündnisse übermächtig zu machen, theils auch auf solche Art den Länderbesitz zu erweitern. — Auch die Verdingung der Truppen eines Staats an einen andern, gegen einen nicht gemeinschaftlichen Feind, ist dahin zu zählen; denn die Unterthanen werden dabei als nach Belieben zu handhabende Sachen gebraucht und verbraucht.

3. „Stehende Heere (*miles perpetuus*) sollen mit der Zeit ganz aufhören.“

Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg, durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; reizen diese an, sich einander in Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwandten Kosten der Friede endlich noch drückender wird, als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last loszuwerden; wozu kommt, dass zum

* Ein Erbreich ist nicht ein Staat, der von einem andern Staate, sondern dessen Recht zu regieren an eine andere physische Person vererbt werden kann. Der Staat erwirbt alsdann einen Regenten, nicht dieser als ein solcher, (d. i. der schon ein anderes Reich besitzt,) den Staat.

Tödten oder getödtet zu werden in Sold genommen zu sein, einen Gebrauch von Menschen als blosen Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines Andern (des Staats) zu enthalten scheint, der sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen lässt.[1] Ganz anders ist es mit der freiwilligen periodisch vorgenommenen Uebung der Staatsbürger in Waffen bewandt, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von aussen zu sichern. — Mit der Anhäufung eines Schatzes würde es eben so gehen, dass er, von andern Staaten als Bedrohung mit Krieg angesehen, zu zuvorkommenden Angriffen nöthigte, (weil unter den drei Mächten, der Heeresmacht, der Bundesmacht und der Geldmacht, die letztere wohl das zuverlässigste Kriegswerkzeug sein dürfte; wenn nicht die Schwierigkeit, die Grösse desselben zu erforschen, dem entgegenstände.)

4. „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äussere Staatshändel gemacht werden.“

Zum Behuf der Landesökonomie, (der Wegebesserung, neuer Ansiedelungen, Anschaffung der Magazine für besorgliche Misswachsjahre u. s. w.,) ausserhalb oder innerhalb dem Staate Hülfe zu suchen, ist diese Hülfsquelle unverdächtig. Aber, als entgegenwirkende Maschine der Mächte gegen einander ist ein Creditsystem ins Unabsehliche anwachsender und doch immer für die gegenwärtige Forderung, (weil sie doch nicht von allen Gläubigern auf einmal geschehen wird,) gesicherter Schulden, — die sinnreiche Erfindung eines handeltreibenden Volks in diesem Jahrhundert, — eine gefährliche Geldmacht, nämlich ein Schatz zum Kriegführen, der die Schätze aller andern Staaten zusammengenommen übertrifft, und nur durch den einmal bevorstehenden Ausfall der Taxen, (der doch auch durch die Belebung des Verkehrs, vermittelst der Rückwirkung auf Industrie und Erwerb, noch lange hingehalten

[1] Die 1. Ausg. hat zu diesen Worten folgende Anmerkung: * So antwortete ein bulgarischer Fürst dem griechischen Kaiser, der den Zwist mit ihm nicht durch Vergiessung des Bluts seiner Unterthanen, sondern gutmüthiger Weise durch einen Zweikampf abmachen wollte: „ein Schmied, der Zangen hat, wird das glühende Eisen aus den Kohlen nicht mit den Händen herausnehmen“. Der Grund, aus welchem sie in der 2. Ausg. fehlt, liegt offenbar darin, dass sie im 2. Abschn. beim 2. Definitivartikel noch einmal vorkommt.

wird,) erschöpft werden kann. Diese Leichtigkeit, Krieg zu führen, mit der Neigung der Machthabenden dazu, welche der menschlichen Natur eingeartet zu sein scheint, verbunden, ist also ein grosses Hinderniss des ewigen Friedens, welches zu verbieten um desto mehr ein Präliminarartikel desselben sein müsste, weil der endlich doch unvermeidliche Staatsbankerott manche andere Staaten unverschuldet in den Schaden mit verwickeln muss, welches eine öffentliche Läsion der letzteren sein würde. Mithin sind wenigstens andere Staaten berechtigt, sich gegen einen solchen und dessen Anmassungen zu verbünden.

5. „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig einmischen.“

Denn was kann ihn dazu berechtigen? Etwa das Skandal, was er den Unterthanen eines andern Staats gibt? Es kann dieser vielmehr, durch das Beispiel der grossen Uebel, die sich ein Volk durch seine Gesetzlosigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen; und überhaupt ist das böse Beispiel, was eine freie Person der andern gibt, (als *scandalum acceptum)* keine Läsion derselben. — Dahin würde zwar nicht zu ziehen sein, wenn ein Staat sich durch innere Veruneinigung in zwei Theile spaltete, deren jeder für sich einen besondern Staat vorstellt, der auf das Ganze Anspruch macht; wo einem derselben Beistand zu leisten einem äussern Staat nicht für Einmischung in die Verfassung des andern, (denn es ist alsdann Anarchie,) angerechnet werden könnte. Solange aber dieser innere Streit noch nicht entschieden ist, würde diese Einmischung äusserer Mächte Verletzung der Rechte eines nur mit seiner innern Krankheit ringenden, von keinem andern abhängigen Volks, selbst also ein gegebenes Skandal sein, und die Autonomie aller Staaten unsicher machen.

6. „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, Anstellung der Meuchelmörder *(percussores)*, Giftmischer *(venefici)*, Brechung der Capitulation, Anstiftung des Verraths (*perduellio)*, in dem bekriegten Staat etc.“

Das sind ehrlose Stratagemen. Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muss mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg *(bellum internecinum)* ausschlagen würde; da der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzustande ist, (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte,) durch Gewalt sein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann, (weil das schon einen Richterausspruch voraussetzt,) sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem sogenannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist; zwischen Staaten aber sich kein Bestrafungskrieg *(bellum punitivum)* denken lässt, (weil zwischen ihnen kein Verhältniss eines Obern zu einem Untergebenen stattfindet.) — Woraus denn folgt: dass ein Ausrottungskrieg, wo die Vertilgung beide Theile zugleich, und mit dieser auch alles Rechts treffen kann, den ewigen Frieden nur auf dem grossen Kirchhofe der Menschengattung stattfinden lassen würde. Ein solcher Krieg also, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, muss schlechterdings unerlaubt sein. — Dass aber die genannten Mittel unvermeidlich dahin führen, erhellt daraus: dass jene höllischen Künste, da sie an sich selbst niederträchtig sind, wenn sie in Gebrauch gekommen, sich nicht lange innerhalb der Grenze des Krieges halten, wie etwa der Gebrauch der Spione *(uti exploratoribus)*, wo nur die Ehrlosigkeit Anderer, (die nun einmal nicht ausgerottet werden kann,) benutzt wird, sondern auch in den Friedenszustand übergehen, und so die Absicht desselben gänzlich vernichten würden.

Obgleich die angeführten Gesetze objectiv, d. i. in der Intention der Machthabenden, lauter Verbotgesetze *(leges prohibitivae)* sind, so sind doch einige derselben von der strengen, ohne Unterschied der Umstände geltenden Art *(leges strictae)*, die sofort auf Abschaffung dringen (wie Nr. 1, 5, 6); andere aber (wie Nr. 2, 3, 4), die zwar nicht als Ausnahmen von der Rechtsregel, aber doch in Rücksicht auf die Ausübung derselben, durch die Umstände, subjectiv für die Befugniss erweiternd *(leges latae)*, und Erlaubnisse enthalten, die Vollführung aufzuschieben, ohne doch den Zweck aus den Augen zu verlieren, der diesen Aufschub, z. B. der Wiedererstattung der gewissen Staa-

ten, nach Nr. 2, entzogenen Freiheit, nicht auf den Nimmertag, (wie August zu versprechen pflegte, *ad calendas graecas,*) auszusetzen, mithin nicht die Nichterstattung, sondern nur, damit sie nicht übereilt und so der Absicht selbst zuwider geschehe, die Verzögerung erlaubt. Denn das Verbot betrifft hier nur die Erwerbungsart, die fernerhin nicht gelten soll, aber nicht den Besitzstand, der, ob er zwar nicht den erforderlichen Rechtstitel hat, doch zu seiner Zeit (der putativen Erwerbung) nach der damaligen öffentlichen Meinung von allen Staaten für rechtmässig gehalten wurde.)*

* Ob es ausser dem Gebot (*leges praeceptivae*) und Verbot (*leges prohibitivae*) noch Erlaubnissgesetze (*leges permissivae*) der reinen Vernunft geben könne, ist bisher nicht ohne Grund bezweifelt worden. Denn Gesetze überhaupt enthalten einen Grund objectiver praktischer Nothwendigkeit, Erlaubniss aber einen der praktischen Zufälligkeit gewisser Handlungen; mithin würde ein Erlaubnissgesetz Nöthigung zu einer Handlung zu dem, wozu Jemand nicht genöthigt werden kann, enthalten, welches, wenn das Object des Gesetzes in beiderlei Beziehung einerlei Bedeutung hätte, ein Widerspruch sein würde. — Nun geht aber hier im Erlaubnissgesetze das vorausgesetzte Verbot nur auf die künftige Erwerbungsart eines Rechts (z. B. durch Erbschaft), die Befreiung aber von diesem Verbot, d. i. die Erlaubniss, auf den gegenwärtigen Besitzstand, welcher letztere, im Ueberschritt aus dem Naturzustande in den bürgerlichen, als ein, obwohl unrechtmässiger, dennoch ehrlicher Besitz (*possessio putativa*) nach einem Erlaubnissgesetz des Naturrechts noch fernerhin fortdauern kann, obgleich ein putativer Besitz, sobald er als ein solcher erkannt worden, im Naturzustande, imgleichen eine ähnliche Erwerbungsart im nachmaligen bürgerlichen (nach geschehenem Ueberschritt) verboten ist, welche Befugniss des fortdaurenden Besitzes nicht stattfinden würde, wenn eine solche vermeintliche Erwerbung im bürgerlichen Zustande geschehen wäre; denn da würde er, als Läsion, sofort nach Entdeckung seiner Unrechtmässigkeit aufhören müssen.

Ich habe hiemit nur beiläufig die Lehrer des Naturrechts auf den Begriff einer *lex permissiva*, welcher sich einer systematisch-eintheilenden Vernunft von selbst darbietet, aufmerksam machen wollen; vornehmlich da im Civilgesetze (statutarischen) öfters davon Gebrauch gemacht wird, nur mit dem Unterschiede, dass das Verbotgesetz für sich allein dasteht, die Erlaubniss aber nicht als einschränkende Bedingung, (wie es sollte,) in jenes Gesetz mit hineingebracht, sondern unter die Ausnahmen geworfen wird. — Da heisst es dann: dies oder jenes wird verboten; es sei denn Nr. 1, Nr. 2, Nr. 3, und so weiter ins Unabsehliche, wo die Erlaubnisse nur zufälliger Weise, nicht nach einem Princip, sondern durch Herumtappen unter vorkommenden Fällen, zum Gesetz hinzukommen; denn sonst hätten die Bedingungen in die Formel des Verbotsgesetzes mit hineingebracht werden müssen, wodurch es dann zugleich ein Erlaubnissgesetz geworden wäre. — Es ist daher zu bedauern, dass die sinnreiche, aber unaufgelöst gebliebene Preisaufgabe des ebenso weisen als scharfsinnigen Herrn Grafen von Windischgrätz, welche gerade auf das Letztere drang,

sobald verlassen worden. Denn die Möglichkeit einer solchen (der mathematischen ähnlichen) Formel ist der einzige ächte Probierstein einer consequent bleibenden Gesetzgebung, ohne welche das sogenannte *jus certum* immer ein frommer Wunsch bleiben wird. — Sonst wird man blos generale Gesetze, (die im Allgemeinen gelten,) aber keine universalen, (die allgemein gelten,) haben, wie es doch der Begriff eines Gesetzes zu erfordern scheint.

Zweiter Abschnitt,

welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturzustand (*status naturalis*), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muss also gestiftet werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und ohne dass sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird, (welches aber nur in einem gesetzlichen Zustande geschehen kann,) kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln.*

* Gemeiniglich nimmt man an, dass man gegen Niemand feindlich verfahren dürfe, als nur, wenn er mich schon thätig lädirt hat, und das ist auch ganz richtig, wenn beide im bürgerlich-gesetzlicheu Zustande sind. Denn dadurch, dass dieser in denselben getreten ist, leistet er jenem (vermittelst der Obrigkeit, welche über beide Gewalt hat,) die erforderliche Sicherheit. — Der Mensch aber (oder das Volk) im blosen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit, und lädirt mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig (*facto*), doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (*statu injusto*), wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nöthigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen. — Das Postulat also, was allen folgenden Artikeln zum Grunde liegt, ist: alle Menschen, die auf einander wechselseitig einfliessen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören.

Alle rechtliche Verfassung aber ist, was die Personen betrifft, die darin stehen,

1) die nach dem Staatsbürgerrecht der Menschen, in einem Volke (*jus civitatis*),

2) nach dem Völkerrecht der Staaten in Verhältniss gegen einander (*jus gentium*),

Erster Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republicanisch sein.“

Die erstlich nach Principien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen); zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung als Unterthanen); und drittens, die nach dem Gesetz der Gleichheit derselben (als Staatsbürger) gestiftete Verfassung, — die einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muss, — ist die republicanische.* Diese ist also, was das Recht betrifft, an sich selbst diejenige,

3) die nach dem Weltbürgerrecht, sofern Menschen und Staaten, in äusserem auf einander einfliessenden Verhältniss stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind (*jus cosmopoliticum*). — Diese Eintheilung ist nicht willkührlich, sondern nothwendig in Beziehung auf die Idee vom ewigen Frieden. Denn wenn nur einer von diesen im Verhältnisse des physischen Einflusses auf den andern, und doch im Naturstande wäre, so würde damit der Zustand des Krieges verbunden sein, von dem befreit zu werden hier eben die Absicht ist.

* Rechtliche (mithin äussere) Freiheit kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniss definirt werden: „alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut.“ Denn was heisst Befugniss? Die Möglichkeit einer Handlung, sofern man dadurch Keinem Unrecht thut. Also würde die Erklärung so lauten: „Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man Keinem Unrecht thut. Man thut Keinem Unrecht,[1] (man mag auch thun, was man will,) wenn man nur Keinem Unrecht thut:“ folglich ist es leere Tautologie. — Vielmehr ist meine äussere (rechtliche) Freiheit so zu erklären: sie ist die Befugniss, keinen äusseren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können. — Ebenso ist äussere (rechtliche) Gleichheit in einem Staate dasjenige Verhältniss der Staatsbürger, nach welchem keiner den andern wozu rechtlich verbinden kann, ohne dass er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können. (Vom Princip der rechtlichen Abhängigkeit, da dieses schon in dem Begriffe einer Staatsverfassung überhaupt liegt, bedarf es keiner Erklärung.) — Die Gültigkeit dieser angebornen, zur Menschheit nothwendig gehörenden und unveräusserlichen Rechte wird durch das Princip der rechtlichen Verhältnisse des Menschen selbst zu höheren Wesen, (wenn

[1] 1. Ausg.: „die Erklärung einer Befugniss so lauten: „man thut Keinem Unrecht“ u. s. w.

welche allen Arten der bürgerlichen Constitution ursprünglich zum Grunde liegt; und nun ist nur die Frage: ob sie auch die einzige ist, die zum ewigen Frieden hinführen kann?

Nun hat aber die republicanische Verfassung, ausser der Lauterkeit ihres Ursprungs, aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entsprungen zu sein, noch die Aussicht in die gewünschte Folge, nämlich den ewigen Frieden; wovon der Grund dieser ist. — Wenn, (wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann,) die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschliessen, „ob Krieg sein solle, oder nicht,“ so ist nichts natürlicher, als dass, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschliessen müssten, (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich lässt, kümmerlich zu verbessern;

er sich solche denkt,) bestätigt und erhoben, indem er sich nach ebendenselben Grundsätzen auch als Staatsbürger einer übersinnlichen Welt vorstellt. — Denn was meine Freiheit betrifft, so habe ich, selbst in Ansehung der göttlichen, von mir durch blose Vernunft erkennbaren Gesetze, keine Verbindlichkeit, als nur sofern ich dazu selber habe meine Beistimmung geben können, (denn durchs Freiheitsgesetz meiner eigenen Vernunft mache ich mir allererst einen Begriff vom göttlichen Willen.) Was in Ansehung des erhabensten Weltwesens ausser Gott, welches ich mir etwa denken möchte (einen grossen Aeon), das Princip der Gleichheit betrifft, so ist kein Grund da, warum, wenn ich in meinem Posten meine Pflicht thue, wie jener Aeon es in dem seinigen, mir blos die Pflicht zu gehorchen, jenem aber das Recht zu befehlen zukommen solle. — Dass dieses Princip der Gleichheit nicht, (so wie das der Freiheit,) auch auf das Verhältniss zu Gott passt, davon ist der Grund dieser, weil dieses Wesen das einzige ist, bei dem der Pflichtbegriff aufhört.

Was aber das Recht der Gleichheit aller Staatsbürger, als Unterthanen, betrifft, so kommt es in Beantwortung der Frage von der Zulässigkeit des Erbadels allein darauf an: „ob der vom Staat zugestandene Rang (eines Unterthans vor dem andern) vor dem Verdienst, oder dieses vor jenem vorhergehen müsse.“ — Nun ist offenbar: dass, wenn der Rang mit der Geburt verbunden wird, es ganz ungewiss ist, ob das Verdienst (Amtsgeschicklichkeit und Amtstreue) auch folgen werde; mithin ist es eben so viel, als ob er ohne alles Verdienst dem Begünstigten zugestanden würde (Befehlshaber zu sein); welches der allgemeine Volkswille in einem ursprünglichen Vertrage, (der doch das Princip aller Rechte ist,) nie beschliessen wird. Denn ein Edelmann ist darum nicht sofort ein edler Mann. — Was den Amtsadel, (wie man den Rang einer höheren Magistratur nennen könnte, und den man sich durch Verdienste erwerben muss,) betrifft, so klebt der Rang da nicht, als Eigenthum, an der Person, sondern am Posten, und die Gleichheit wird dadurch nicht verletzt; weil, wenn jene ihr Amt niederlegt, sie zugleich den Rang ablegt und unter das Volk zurücktritt. —

zum Uebermasse des Uebels endlich noch eine, den Frieden selbst verbitternde, nie (wegen naher immer neuer Kriege) zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen,) sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen: da hingegen in einer Verfassung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger, diese also nicht republicanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigenthümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. dgl. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüsst, diesen also wie eine Art von Lustparthie aus unbedeutenden Ursachen beschliessen und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Corps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kannn.

Damit man die republicanische Verfassung nicht, (wie gemeiniglich geschieht,) mit der demokratischen verwechsele, muss Folgendes bemerkt werden. Die Formen eines Staates *(civitas)* können entweder nach dem Unterschiede der Personen, welche die oberste Staatsgewalt inne haben, oder nach der Regierungsart des Volks durch sein Oberhaupt, er mag sein, welcher er wolle, eingetheilt werden; die erste heisst eigentlich die Form der **Beherrschung** *(forma imperii)*, und es sind nur drei derselben möglich, wo nämlich nur Einer, oder Einige unter sich verbunden, oder Alle zusammen, welche die bürgerliche Gesellschaft ausmachen, die Herrschergewalt besitzen (Autokratie, Aristokratie und Demokratie, Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt). Die zweite ist die Form der Regierung *(forma regiminis)*, und betrifft die auf die Constitution, (den Act des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird,) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und ist in dieser Beziehung entweder republicanisch oder despotisch. Der **Republicanismus** ist das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotismus ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird. — Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie, im eigentlichen Verstande des Worts, nothwendig ein Despotismus, weil sie eine executive Gewalt gründet, da Alle über und allenfalls auch wider Einen, (der also nicht miteinstimmt,) mithin Alle, die

doch nicht Alle sind, beschliessen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.

Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Unform, weil der Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens (so wenig, wie das Allgemeine des Obersatzes in einem Vernnnftschlusse zugleich die Subsumtion des Besondern unter jenem im Untersatze) sein kann, und wenngleich die zwei andern Staatsverfassungen sofern immer fehlerhaft sind, dass sie einer solchen Regierungsart Raum geben, so ist es bei ihnen doch möglich, dass sie eine dem Geiste eines repräsentativen Systems gemässe Regierungsart annehmen, wie etwa Friedrich II. wenigstens sagte: er sei blos der oberste Diener des Staats,* da hingegen die demokratische es unmöglich macht, weil alles da Herr sein will. — Man kann daher sagen: je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je grösser dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republicanismus, und sie kann hoffen, durch allmählige Reformen sich dazu endlich zu erheben. Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer, als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich, anders, als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen. Es ist aber an der Regierungsart** dem Volk ohne alle Vergleichung mehr gelegen, als an

* Man hat die hohen Benennungen, die einem Beherrscher oft beigelegt werden, (die eines göttlichen Gesalbten, eines Verwesers des göttlichen Willens auf Erden und Stellvertreters desselben,) als grobe, schwindlig machende Schmeicheleien oft getadelt; aber mich dünkt, ohne Grund. — Weit gefehlt, dass sie den Landesherrn sollten hochmüthig machen, so müssen sie ihn vielmehr in seiner Seele demüthigen, wenn er Verstand hat, (welches man doch voraussetzen muss,) und es bedenkt, dass er ein Amt übernommen habe, was für einen Menschen zu gross ist, nämlich das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menschen zu verwalten, und diesem Augapfel Gottes irgend worin zu nahe getreten zu sein, jederzeit in Besorgniss stehen muss.

** Mallet du Pan rühmt in seiner genietönenden, aber hohlen und sachleeren Sprache: nach vieljähriger Erfahrung endlich zur Ueberzeugung von der Wahrheit des bekannten Spruchs des bekannten Pope gelangt zu sein: „lass über die beste Regierung Narren streiten; die bestgeführte ist die beste.“ Wenn das so viel sagen soll: die am besten geführte Regierung ist am besten geführt, so hat er, nach Swift's Ausdruck, eine Nuss aufgebissen, die ihn mit einer Made belohnte; soll es aber bedeuten, sie sei auch die beste Regierungsart, d. i. Staatsverfassung, so ist es grundfalsch;

der Staatsform, (wiewohl auch auf dieser ihre mehrere oder mindere Angemessenheit zu jenem Zwecke sehr viel ankommt.) Zu jener aber, wenn sie dem Rechtsbegriffe gemäss sein soll, gehört das repräsentative System, in welchem allein eine republicanische Regierungsart möglich, ohne welches sie, (die Verfassung mag sein, welche sie wolle,) despotisch und gewaltthätig ist. — Keine der alten sogenannten Republiken hat dieses gekannt, und sie mussten sich darüber auch schlechterdings in dem Despotismus auflösen, der unter der Obergewalt eines Einzigen noch der erträglichste unter allen ist.

Zweiter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.“

Völker, als Staaten, können wie einzelne Menschen beurtheilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in der Unabhängigkeit von äussern Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein lädiren, und deren jeder, um seiner Sicherheit willen, von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine, der bürgerlichen ähnliche Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann. Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müsste. Darin aber wäre ein Widerspruch; weil ein jeder Staat das Verhältniss eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches, (da wir hier das Recht der Völker gegen einander zu erwägen haben, sofern sie so viel verschiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen,) der Voraussetzung widerspricht.

denn Exempel von guten Regierungen beweisen nichts für die Regierungsart. — Wer hat wohl besser regiert, als ein Titus und Marcus Aurelius, und doch hinterliess der eine einen Domitian, der andere einen Commodus zu Nachfolgern; welches bei einer guten Staatsverfassung nicht hätte geschehen können, da ihre Untauglichkeit zu diesem Posten früh genug bekannt war, und die Macht des Beherrschers auch hinreichend war, um sie auszuschliessen.

Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu constituirenden Zwange zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung ansehen und als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit betrachten, so, sollte man denken, müssten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen. Statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät, (denn Volksmajestät ist ein ungereimter Ausdruck,) gerade darin, gar keinem äusseren gesetzlichen Zwange unterworfen zu sein, und der Glanz seines Oberhauptes besteht darin, dass ihm, ohne dass er sich eben selbst in Gefahr setzen darf, viele Tausende zu Gebote stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen,* und der Unterschied der europäischen Wilden von den amerikanischen besteht hauptsächlich darin, dass, da manche Stämme der letzteren von ihren Feinden gänzlich sind gegessen worden, die ersteren ihre Ueberwundenen besser zu benutzen wissen, als sie zu verspeisen, und lieber die Zahl ihrer Unterthanen, mithin auch die Menge der Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen durch sie zu vermehren wissen.

Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältniss der Völker unverhohlen blicken lässt, (indessen dass sie im bürgerlich-gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert,) ist es doch zu verwundern, dass das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können, und sich noch kein Staat erkühnet hat, sich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären; denn noch werden Hugo Grotius, Puffendorf, Vattel u. a. m. (lauter leidige Tröster,) obgleich ihr Codex, philosophisch oder diplomatisch abgefasst, nicht die mindeste gesetzliche Kraft hat oder auch nur haben kann, (weil Staaten als solche nicht unter einem gemeinschaftlichen äusseren Zwange stehen,) immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne dass es ein Beispiel gibt, dass jemals ein Staat durch mit Zeug-

* So gab ein bulgarischer Fürst dem griechischen Kaiser, der gutmüthiger Weise seinen Streit mit ihm durch einen Zweikampf ausmachen wollte, zur Antwort: „Ein Schmidt, der Zangen hat, wird das glühende Eisen aus den Kohlen nicht mit seinen Händen herauslangen.“

nissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen. — Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, dass eine noch grössere, obzwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Princip in ihm, (was er nicht ableugnen kann,) doch einmal Meister zu werden, und dies auch von Andern zu hoffen; denn sonst würde das Wort Recht den Staaten, die sich einander befehden wollen, nie in den Mund kommen, es sei denn, blos um seinen Spott damit zu treiben, wie jener gallische Fürst es erklärte: „es ist der Vorzug, den die Natur dem Stärkern über den Schwächern gegeben hat, dass dieser ihm gehorchen soll.“

Da die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nie, wie bei einem äussern Gerichtshofe, der Process, sondern nur der Krieg sein kann, durch diesen aber und seinen günstigen Ausschlag, den Sieg, das Recht nicht entschieden wird, und durch den Friedensvertrag zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande, (immer zu einem neuen Vorwand zu finden,) ein Ende gemacht wird, (den man auch nicht geradezu für ungerecht erklären kann, weil in diesem Zustande jeder in seiner eigenen Sache Richter ist,) gleichwohl aber von Staaten, nach dem Völkerrecht, nicht eben das gelten kann, was von Menschen im gesetzlosen Zustande nach dem Naturrecht gilt, „aus diesem Zustande herausgehen zu sollen“, (weil sie, als Staaten, innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben und also dem Zwange Anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind,) indessen dass doch die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht, welcher doch, ohne einen Vertrag der Völker unter sich, nicht gestiftet oder gesichert werden kann: — so muss es einen Bund von besonderer Art geben, den man den Friedensbund *(foedus pacificum)* nennen kann, der vom Friedensvertrag *(pactum pacis)* darin unterschieden sein würde, dass dieser blos einen Krieg, jener aber alle Kriege auf immer zu endigen suchte. Dieser Bund geht auf keinen Erwerb irgend einer Macht des Staats, sondern lediglich auf Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines Staats, für sich selbst und zugleich anderer verbündeten Staaten, ohne dass diese doch sich deshalb, (wie Menschen im Naturzustande,) öffentlichen Gesetzen und einem Zwange unter denselben unterwerfen dürfen.

— Die Ausführbarkeit (objective Realität) dieser Idee der Föderalität, die sich allmählig über alle Staaten erstrecken soll, und so zum ewigen Frieden hinführt, lässt sich darstellen. Denn wenn das Glück es so fügt, dass ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik, (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muss,) bilden kann, so gibt diese einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um sich an sie anzuschliessen, und so den Freiheitszustand der Staaten, gemäss der Idee des Völkerrechts, zu sichern und sich durch mehrere Verbindungen dieser Art nach und nach immer weiter auszubreiten.

Dass ein Volk sagt: „es soll unter uns kein Krieg sein; denn wir wollen uns in einen Staat formiren, d. i. uns selbst eine oberste gesetzgebende, regierende und richtende Gewalt setzen, die unsere Streitigkeiten friedlich ausgleicht," — das lässt sich verstehen. — — Wenn aber dieser Staat sagt: „es soll kein Krieg zwischen mir und andern Staaten sein, obgleich ich keine oberste gesetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein, und der ich ihr Recht sichere," so ist es gar nicht zu verstehen, worauf ich dann das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes, nämlich der freie Föderalismus ist, den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts nothwendig verbinden muss, wenn überall etwas dabei zu denken übrig bleiben soll.

Bei dem Begriffe des Völkerrechts, als eines Rechtes zum Kriege, lässt sich eigentlich gar nichts denken, (weil es ein Recht sein soll, nicht nach allgemein gültigen äussern, die Freiheit jedes Einzelnen einschränkenden Gesetzen, sondern nach einseitigen Maximen durch Gewalt, was Recht sei, zu bestimmen,) es müsste denn darunter verstanden werden: dass Menschen, die so gesinnet sind, ganz recht geschieht, wenn sie sich untereinander aufreiben, und also den ewigen Frieden in dem weiten Grabe finden, das alle Gräuel der Gewaltthätigkeit sammt ihren Urhebern bedeckt. — Für Staaten, im Verhältnisse unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als dass sie, ebenso, wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen, (freilich immer wachsenden) Völkerstaat *(civitas gentium)*, der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was *in thesi* richtig ist, *in hy-*

pothesi verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee einer Weltrepublik, (wenn nicht alles verloren werden soll,) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden Bundes den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs. (*Furor impius intus — fremit horridus ore cruento.* VIRGIL.*)

Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Das **Weltbürgerrecht** soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.“

Es ist hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede, und da bedeutet Hospitalität (Wirthbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein Gastrecht, worauf dieser Anspruch machen kann, (wozu ein besonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen,) sondern ein Besuchsrecht, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Be-

* Nach einem beendigten Kriege, beim Friedensschlusse, möchte es wohl für ein Volk nicht unschicklich sein, dass nach dem Dankfeste ein Busstag ausgeschrieben würde, den Himmel im Namen des Staats um Gnade für die grosse Versündigung anzurufen, die das menschliche Geschlecht sich noch immer zu Schulden kommen lässt, sich keiner gesetzlichen Verfassung im Verhältniss auf andere Völker fügen zu wollen, sondern stolz auf seine Unabhängigkeit lieber das barbarische Mittel des Krieges, (wodurch doch das, was gesucht wird, nämlich das Recht eines jeden Staats nicht ausgemacht wird,) zu gebrauchen. — Die Dankfeste während dem Kriege über einen erfochtenen Sieg, die Hymnen, die (auf gut israelitisch) dem Herrn der Heerschaaren gesungen werden, stehen mit der moralischen Idee des Vaters der Menschen in nicht minder starkem Contrast; weil sie ausser der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenseitiges Recht suchen, (die traurig genug ist,) noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menschen oder ihr Glück zernichtet zu haben.

sitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen, ursprünglich aber Niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der Andere. — Unbewohnbare Theile dieser Oberfläche, das Meer und die Sandwüsten trennen diese Gemeinschaft, doch so, dass das Schiff, oder das Kameel (das Schiff der Wüste) es möglich machen, über diese herrenlosen Gegenden sich einander zu nähern und das Recht der Oberfläche, welches der Menschengattung gemeinschaftlich zukommt, zu einem möglichen Verkehr zu benutzen. Die Unwirthbarkeit der Seeküsten (z. B. der Barbaresken), Schiffe in nahen Meeren zu rauben, oder gestrandete Schiffsleute zu Sklaven zu machen, oder die der Sandwüsten (der arabischen Beduinen), die Annäherung zu den nomadischen Stämmen als ein Recht anzusehen, sie zu plündern, ist also dem Naturrecht zuwider, welches Hospitalitätsrecht aber, d. i. die Befugniss der fremden Ankömmlinge sich nicht weiter erstreckt, als auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu versuchen. — Auf diese Art können entfernte Welttheile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden, und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können.

Vergleicht man hiemit das inhospitale Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Welttheils, so geht die Ungerechtigkeit, die sie in dem Besuche fremder Länder und Völker, (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt,) beweisen, bis zum Erschrecken weit. Amerika, die Negerländer, die Gewürzinseln, das Kap etc. waren bei ihrer Entdeckung für sie Länder, die Keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts. In Ostindien (Hindustan) brachten sie unter dem Vorwande blos beabsichtigter Handelsniederlagen fremde Kriegesvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingebornen, Aufwiegelung der verschiedenen Staaten desselben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnoth, Aufruhr, Treulosigkeit, und wie die Litanei aller Uebel, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag.

China* und Japan (Nipon), die den Versuch mit solchen Gästen

* Um dieses grosse Reich mit dem Namen, womit es sich selbst benennt, zu schreiben, (nämlich China, nicht Sina, oder einen diesem ähnlichen Laut,) darf man nur Georgii *Alphab. Tibet.* pag. 651—654, vornehmlich *Nota b* unten, nachsehen. —

gemacht hatten, haben daher weislich, jenes zwar den Zugang, aber nicht den Eingang, dieses auch den ersteren nur einem einzigen europäischen Volk, den Holländern erlaubt, die sie aber doch dabei, wie Gefangene, von der Gemeinschaft mit den Eingebornen ausschliessen. Das Aergste hiebei (oder, aus dem Standpunkte eines moralischen Richters betrachtet, das Beste) ist, dass sie dieser Gewaltthätigkeit nicht einmal froh werden, dass alle diese Handlungsgesellschaften auf dem Punkte

Eigentlich führt es, nach des Petersburger Prof. FISCHER Bemerkung, keinen bestimmten Namen, womit es sich selbst benennt; der gewöhnlichste ist noch der des Worts *Kin*, nämlich Gold, (welches die Tibetaner mit *Ser* ausdrücken,) daher der Kaiser König des Goldes (des herrlichsten Landes von der Welt) genannt wird, welches Wort wohl im Reiche selbst wie *Chin* lauten, aber von den italienischen Missionarien (des Gutturalbuchstabens wegen) wie *Kin* ausgesprochen sein mag. — Hieraus ersieht man dann, dass das von den Römern sogenannte Land der Serer China war, die Seide aber über Gross-Tibet, (vermuthlich durch Klein-Tibet und die Bucharei über Persien, so weiter) nach Europa gefördert worden, welches zu manchen Betrachtungen über das Alterthum dieses erstaunlichen Staats, in Vergleichung mit dem von Hindustan, bei der Verknüpfung mit Tibet, und durch dieses mit Japan hinleitet; indessen dass der Name Sina oder Tschina, den die Nachbarn diesem Lande geben sollen, zu nichts hinführt. — — Vielleicht lässt sich auch die uralte, obzwar nie recht bekannt gewordene Gemeinschaft Europens mit Tibet aus dem, was uns HESYCHIUS hievon aufbehalten hat, nämlich dem Zuruf *Κονξ Ὀμπαξ* (*Konx Ompax*) des Hierophanten in den Eleusinischen Geheimnissen erklären. (S. Reise des jüngeren Anacharsis, 5. Theil, S. 447 u. f.) — Denn nach GEORGII Alph. Tibet. bedeutet das Wort *Concioa* Gott, welches eine auffallende Aehnlichkeit mit *Konx* hat. *Pah-cio* (ib. p. 520), welches von den Griechen leicht wie *pax* ausgesprochen werden konnte, *promulgator legis*, die durch die ganze Natur vertheilte Gottheit (auch *Cencresi* genannt, p. 177). *Om* aber, welches LA CROZE durch *benedictus*, gesegnet, übersetzt, kann, auf die Gottheit angewandt, wohl nichts Anderes, als den Seliggepriesenen bedeuten, p. 507. Da nun P. FRANZ. HORATIUS von den tibetanischen Lhama's, die er oft befrug, was sie unter Gott (*Concioa*) verständen, jederzeit die Antwort bekam: „es ist die Versammlung aller Heiligen", (d. i. der seligen, durch die Lamaische Wiedergeburt, nach vielen Wanderungen durch allerlei Körper, endlich in die Gottheit zurückgekehrten, in Burchane, d. i. anbetungswürdige Wesen verwandelten Seelen p. 223,) so wird jenes geheimnissvolle Wort: *Konx Ompax*, wohl das heilige (*Konx*), selige (*Om*) und weise (*Pax*), durch die Welt überall verbreitete höchste Wesen (die personificirte Natur) bedeuten sollen, und in den griechischen Mysterien gebraucht, wohl den Monotheismus für die Epopten, im Gegensatz mit dem Polytheismus des Volks angedeutet haben; obwohl P. HORATIUS (a. a. O.) hierunter einen Atheismus witterte. — Wie aber jenes geheimnissvolle Wort über Tibet zu den Griechen gekommen, lässt sich auf obige Art erklären und umgekehrt dadurch auch das frühe Verkehr Europens mit China über Tibet, (vielleicht eher noch, als mit Hindustan,) wahrscheinlich machen.

des nahen Umsturzes stehen, dass die Zuckerinseln, dieser Sitz der allergrausamsten und ausgedachtesten Sklaverei keinen wahren Ertrag abwerfen, sondern nur mittelbar, und zwar zu einer nicht sehr löblichen Absicht, nämlich zu Bildung der Matrosen für Kriegsflotten, und also wieder zu Führung der Kriege in Europa dienen, und dieses Mächten, die von der Frömmigkeit viel Werks machen, und, indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte gehalten wissen wollen.

Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, dass die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird; so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex, sowohl des Staats-, als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der continuirlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.

Erster[1] Zusatz.

Von der Garantie des ewigen Friedens.

Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die grosse Künstlerin Natur *(natura daedala rerum),* aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmässigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, Schicksal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmässigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminirenden Ursache, Vorsehung* genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen

[1] „Erster“ fehlt in der 1. Ausg., weil der zweite Zusatz erst in der 2. Ausgabe hinzugekommen ist.

* Im Mechanismus der Natur, wozu der Mensch (als Sinnenwesen) mit gehört,

Kunstanstalten der Natur erkennen, oder auch nur daraus auf sie schliessen, sondern, (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf

zeigt sich eine ihrer Existenz schon zum Grunde liegende Form, die wir uns nicht anders begreiflich machen können, als indem wir ihr den Zweck eines sie vorher bestimmenden Welturhebers unterlegen, dessen Vorherbestimmung wir die (göttliche) Vorsehung überhaupt, und, sofern sie in den Anfang der Welt gelegt wird, die gründende (*providentia conditrix; semel jussit, semper paret*, AUGUSTIN.), im Laufe der Natur aber, diesen nach allgemeinen Gesetzen der Zweckmässigkeit zu erhalten, die waltende Vorsehung (*providentia gubernatrix*), ferner zu besonderen, aber von dem Menschen nicht vorherzusehenden, sondern nur aus dem Erfolg vermutheten Zwecken, die leitende (*providentia directrix*), endlich sogar in Ansehung einzelner Begebenheiten, als göttlicher Zwecke, nicht mehr Vorsehung, sondern Fügung (*directio extraordinaria*) nennen, welche aber, (da sie in der That auf Wunder hinweiset, obgleich die Begebenheiten nicht so genannt werden,) als solche erkennen zu wollen, thörichte Vermessenheit des Menschen ist; weil aus einer einzelnen Begebenheit auf ein besonderes Princip der wirkenden Ursache, (dass diese Begebenheit Zweck, und nicht blos naturmechanische Nebenfolge aus einem andern uns ganz unbekannten Zwecke sei,) zu schliessen ungereimt und voll Eigendünkel ist, so fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag. — Ebenso ist auch die Eintheilung der Vorsehung (materialiter betrachtet), wie sie auf Gegenstände in der Welt geht, in die allgemeine und besondere, falsch und sich selbst widersprechend, (dass sie z. B. zwar eine Vorsorge zur Erhaltung der Gattungen der Geschöpfe sei, die Individuen aber dem Zufall überlasse;) denn sie wird eben in der Absicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde. — Vermuthlich hat man hier die Eintheilung der Vorsehung (formaliter betrachtet) nach der Art der Ausführung ihrer Absicht gemeint: nämlich in ordentliche, (z. B. das jährliche Sterben und Wiederaufleben der Natur nach dem Wechsel der Jahreszeiten,) und ausserordentliche, (z. B. die Zuführung des Holzes an die Eisküsten, das da nicht wachsen kann, durch die Meerströme, für die dortigen Einwohner, die ohne das nicht leben könnten,) wo, ob wir gleich die physisch-mechanische Ursache dieser Erscheinungen uns gut erklären können, (z. B. durch die mit Holz bewachsenen Ufer der Flüsse der temperirten Länder, in welche jene Bäume hineinfallen und etwa durch den Gulfstrom weiter verschleppt werden,) wir dennoch auch die teleologische nicht übersehen müssen, die auf die Vorsorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweiset. — Nur was den in den Schulen gebräuchlichen Begriff eines göttlichen Beitritts oder Mitwirkung (*concursus*) zu einer Wirkung in der Sinnenwelt betrifft, so muss dieser wegfallen. Denn das Ungleichartige paaren wollen (*gryphes jungere equis*), und den, der selbst die vollständige Ursache der Weltveränderungen ist, seine eigene prädeterminirende Vorsehung während dem Weltlaufe ergänzen zu lassen, (die also mangelhaft gewesen sein müsste,) z. B. zu sagen, dass nächst Gott der Arzt den Kranken zurecht gebracht habe, also als Beistand dabei gewesen sei, ist erstlich an sich widersprechend. Denn *causa solitaria non juvat*. Gott ist der Urheber des Arztes sammt allen seinen Heilmitteln, und so muss ihm, wenn man ja bis zum höchsten, uns theoretisch unbegreiflichen Urgrunde hinaufsteigen

Zwecke überhaupt,) nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit, nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältniss und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber, (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen,) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist. — Der Gebrauch des Wortes Natur ist auch, wenn es, wie hier, blos um Theorie, (nicht um Religion) zu thun ist, schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft, (als die sich in Ansehung des Verhältnisses der Wirkungen zu ihren Ursachen innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung halten muss,) und bescheidener, als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung, mit dem man sich vermessener Weise Ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimniss ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen.

Ehe wir nun diese Gewährleistung näher bestimmen, wird es nöthig sein, vorher den Zustand nachzusuchen, den die Natur für die auf ihrem grossen Schauplatz handelnden Personen veranstaltet hat, der ihre Friedenssicherung zuletzt nothwendig macht; — alsdann aber allererst die Art, wie sie diese leiste.

Ihre provisorische Veranstaltung besteht darin: dass sie 1) für die Menschen in allen Erdgegenden gesorgt hat, daselbst leben zu können; — 2) sie durch Krieg allerwärts hin, selbst in die unwirthbarsten Gegenden getrieben hat, um sie zu bevölkern; — 3) durch ebendenselben sie in mehr oder weniger gesetzliche Verhältnisse zu treten genöthigt hat.

will, die Wirkung ganz zugeschrieben werden. Oder man kann sie auch ganz dem Arzt zuschreiben, sofern wir diese Begebenheit als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Weltursachen verfolgen. Zweitens bringt eine solche Denkungsart auch um alle bestimmte Principien der Beurtheilung eines Effects. Aber in moralisch-praktischer Absicht, (die also ganz aufs Uebersinnliche gerichtet ist,) z. B. in dem Glauben, dass Gott den Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unsere Gesinnung ächt war, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir also in der Bestrebung zum Guten nichts nachlassen sollen, ist der Begriff des göttlichen *concursus* ganz schicklich und sogar nothwendig; wobei es sich aber von selbst versteht, dass Niemand eine gute Handlung (als Begebenheit in der Welt) hieraus zu erklären versuchen muss, welches ein vorgebliches theoretisches Erkenntniss des Uebersinnlichen, mithin ungereimt ist.

— Dass in den kalten Wüsten am Eismeere noch das Moos wächst, welches das Rennthier unter dem Schnee hervorscharrt, um selbst die Nahrung, oder auch das Angespann des Ostiaken oder Samojeden zu sein; oder dass die salzigen Sandwüsten doch noch das Kameel, welches zu Bereisung derselben gleichsam geschaffen zu sein scheint, um sie nicht unbenutzt zu lassen, enthalten, ist schon bewundernswürdig. Noch deutlicher aber leuchtet der Zweck hervor, wenn man gewahr wird, wie ausser den bepelzten Thieren am Ufer des Eismeeres, noch Robben, Wallrosse und Wallfische an ihrem Fleische Nahrung, und mit ihrem Thran Feuerung für die dortigen Anwohner darreichen. Am meisten aber erregt die Vorsorge der Natur durch das Treibholz Bewunderung, was sie, (ohne dass man recht weiss, wo es herkommt,) diesen gewächslosen Gegenden zubringt, ohne welches Material sie weder ihre Fahrzeuge und Waffen, noch ihre Hütten zum Aufenthalt zurichten könnten; wo sie dann mit dem Kriege gegen die Thiere genug zu thun haben, um unter sich friedlich zu leben. — — Was sie aber dahin getrieben hat, ist vermuthlich nichts Anderes, als der Krieg gewesen. Das erste Kriegswerkzeug aber unter allen Thieren, die der Mensch binnen der Zeit der Erdbevölkerung zu zähmen und häuslich zu machen gelernt hatte, ist das Pferd, (denn der Elephant gehört in die spätere Zeit, nämlich des Luxus schon errichteter Staaten,) so wie die Kunst, gewisse, für uns jetzt, ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach nicht mehr erkennbare Grasarten, Getraide genannt, anzubauen, imgleichen die Vervielfältigung und Verfeinerung der Obstarten durch Verpflanzung und Einpfropfung, (vielleicht in Europa blos zweier Gattungen, der Holzäpfel und Holzbirnen,) nur im Zustande schon errichteter Staaten, wo gesichertes Grundeigenthum stattfand, entstehen konnte, — nachdem die Menschen vorher in gesetzloser Freiheit von dem Jagd-*, Fischer- und Hirtenleben bis zum

* Unter allen Lebensweisen ist das Jagdleben ohne Zweifel der gesitteten Verfassung am meisten zuwider; weil die Familien, die sich da vereinzelnen müssen, einander bald fremd und sonach in weitläuftigen Wäldern zerstreut, auch bald feindselig werden, da eine jede zu Erwerbung ihrer Nahrung und Kleidung viel Raum bedarf. — Das Noachische Blutverbot, 1. M. IX, 4—6, (welches, öfters wiederholt, nachher gar den neuangenommenen Christen aus dem Heidenthum, obzwar in anderer Rücksicht, von den Judenchristen zur Bedingung gemacht wurde, Apost. Gesch. XV, 20. XXI, 25. —) scheint uranfänglich nichts Anderes, als das Verbot des Jägerlebens gewesen zu sein; weil in diesem der Fall, das Fleisch roh zu essen, oft eintreten muss, mit dem Letzteren also das Erstere zugleich verboten wird.

Ackerleben durchgedrungen waren, und nun Salz und Eisen erfunden ward, vielleicht die ersten weit und breit gesuchten Artikel eines Handelsverkehrs verschiedener Völker wurden, wodurch sie zuerst in ein friedliches Verhältniss gegen einander, und so selbst mit Entfernteren in Einverständniss, Gemeinschaft und friedliches Verhältniss unter einander gebracht wurden.

Indem die Natur nun dafür gesorgt hat, dass Menschen allerwärts auf Erden leben könnten, so hat sie zugleich auch despotisch gewollt, dass sie allerwärts leben sollten, wenngleich wider ihre Neigung, und selbst ohne dass dieses Sollen zugleich einen Pflichtbegriff voraussetzte, der sie hiezu vermittelst eines moralischen Gesetzes verbände, — sondern sie hat, zu diesem ihrem Zweck zu gelangen, den Krieg gewählt. — Wir sehen nämlich Völker, die an der Einheit ihrer Sprache die Einheit ihrer Abstammung kennbar machen, wie die Samojeden am Eismeer einerseits, und ein Volk von ähnlicher Sprache, zweihundert Meilen davon entfernt, im altaischen Gebirge andererseits, wozwischen sich ein anderes, nämlich mongolisches, berittenes und hiemit kriegerisches Volk, gedrängt und so jenen Theil ihres Stammes, weit von diesem, in die unwirthbarsten Eisgegenden versprengt hat, wo sie gewiss nicht aus eigener Neigung sich hin verbreitet hätten*; — ebenso die Finnen in der nördlichsten Gegend von Europa, Lappen genannt, von den jetzt ebenso weit entfernten, aber der Sprache nach mit ihnen verwandtrn Ungarn durch dazwischen eingedrungene gothische und sarmatische Völker getrennt; und was kann wohl anders die Eskimos, (vielleicht uralte europäische Abenteurer, ein von allen Amerikanern ganz unterschiedenes Geschlecht,) in Norden, und die Pescheräs im Süden von Amerika bis zum Feuerlande hingetrieben haben, als der Krieg, dessen sich die Natur als Mittel bedient, die Erde allerwärts zu bevölkern? Der Krieg aber selbst bedarf keines besondern Bewegungsgrundes, sondern scheint auf

* Man könnte fragen: wenn die Natur gewollt hat, diese Eisküsten sollten nicht unbewohnt bleiben, was wird aus ihren Bewohnern, wenn sie ihnen dereinst, (wie zu erwarten ist,) kein Treibholz mehr zuführte? Denn es ist zu glauben, dass bei fortrückender Cultur die Einsassen der temperirten Erdstriche das Holz, was an den Ufern ihrer Ströme wächst, besser benutzen, es nicht in die Ströme fallen, und so in die See wegschwemmen lassen werden. Ich antworte: die Anwohner des Obstroms, des Jenisei, des Lena u. s. w. werden es ihnen durch Handel zuführen, und dafür die Producte aus dem Thierreich, woran das Meer an den Eisküsten so reich ist, einhandeln; wenn sie (die Natur) nur allererst den Frieden unter ihnen erzwungen haben wird.

die menschliche Natur gepfropft zu sein, und sogar als etwas Edles, wozu der Mensch durch den Ehrtrieb, ohne eigennützige Triebfedern, beseelt wird, zu gelten; so dass Kriegesmuth (von amerikanischen Wilden sowohl, als den europäischen, in den Ritterzeiten,) nicht blos, wenn Krieg ist (wie billig), sondern auch, dass Krieg sei, von unmittelbarem grossem Werth zu sein geurtheilt wird, und er oft, blos um jenen zu zeigen, angefangen, mithin an dem Kriege an sich selbst eine innere Würde gesetzt wird, sogar dass ihm auch wohl Philosophen, als einer gewissen Veredlung der Menschheit, eine Lobrede halten, uneingedenk des Ausspruchs jenes Griechen: „der Krieg ist darin schlimm, dass er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt.“ — So viel von dem, was die Natur für ihren eigenen Zweck, in Ansehung der Menschengattung als einer Thierklasse, thut.

Jetzt ist die Frage, die das Wesentliche der Absicht auf den ewigen Frieden betrifft: „was die Natur in dieser Absicht, beziehungsweise auf den Zweck, den dem Menschen seine eigene Vernunft zur Pflicht macht, mithin zur Begünstigung seiner moralischen Absicht thue, und wie sie die Gewähr leiste, dass dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen thun sollte, aber nicht thut, dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, dass er es thun werde, gesichert sei, und zwar nach allen drei Verhältnissen des öffentlichen Rechts, des Staats-, Völker- und weltbürgerlichen Rechts.“ — Wenn ich von der Natur sage: sie will, dass dieses oder jenes geschehe, so heisst das nicht so viel, als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu thun, (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft,) sondern sie thut es selbst, wir mögen wollen oder nicht *(fata volentem ducunt, nolentem trahunt)*.

1. Wenn ein Volk auch nicht durch innere Misshelligkeit genöthigt würde, sich unter den Zwang öffentlicher Gesetze zu begeben, so würde es doch der Krieg von aussen thun, indem, nach der vorher erwähnten Naturanstalt, ein jedes Volk ein anderes, es drängende Volk zum Nachbar vor sich findet, gegen das es sich innerlich zu einem Staat bilden muss, um, als Macht, gegen diesen gerüstet zu sein. Nun ist die republicanische Verfassung die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen, aber auch die schwerste zu stiften, vielmehr noch zu erhalten ist, dermassen, dass Viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären. Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allge-

meinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene selbstsüchtigen Neigungen zu Hülfe, so, dass es nur auf eine gute Organisation des Staats ankommt, (die allerdings im Vermögen der Menschen ist,) jener ihre Kräfte so gegen einander zu richten, dass eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt; sodass der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenngleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln, (wenn sie nur Verstand haben,) auflösbar und lautet so: „eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesammt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg ebenderselbe ist, als ob sie keine solchen bösen Gesinnungen hätten.“ Ein solches Problem muss auflöslich sein. Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, dass sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nöthigen, und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen. Man kann dieses auch an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisirten Staaten sehen, dass sie sich doch im äusseren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern, obgleich das Innere der Moralität davon sicherlich nicht die Ursache ist, (wie denn auch nicht von dieser die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt, von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten ist,) mithin der Mechanismus der Natur durch selbstsüchtige Neigungen, die natürlicher Weise einander auch äusserlich entgegenwirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift, Raum zu machen, und hiemit auch, so viel an dem Staat selbst liegt, den inneren sowohl, als äusseren Frieden zu befördern und zu sichern. — Hier heisst es also: die Natur *will* unwiderstehlich, dass das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte. Was man nun hier verabsäumt zu thun, das macht sich zuletzt selbst, obzwar mit viel Ungemächlichkeit. — „Biegt man das Rohr zu stark, so brichts; und wer zu viel will, der will nichts.“ BOUTERWEK.

2. Die Idee des Völkerrechts setzt die Absonderung vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten voraus, und obgleich ein solcher Zustand an sich schon ein Zustand des Krieges ist, (wenn nicht eine föderative Vereinigung derselben dem Ausbruch der Feindseligkeiten vorbeugt;) so ist doch selbst dieser nach der Vernunftidee besser, als die Zusammenschmelzung derselben durch eine, die anderen überwachsende und in eine Universalmonarchie übergehende Macht; weil die Gesetze mit dem vergrösserten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüssen, und ein seelenloser Despotismus, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt. Indessen ist dieses das Verlangen jedes Staats (oder seines Oberhauptes), auf diese Art sich in den dauernden Friedenszustand zu versetzen, dass er, wo möglich, die ganze Welt beherrscht. Aber die Natur will es anders. — Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen*, die zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Cultur und der allmähligen Annäherung der Menschen zu grösserer Einstimmung in Principien, zum Einverständnisse in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus (auf dem Kirchhofe der Freiheit,) durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhaftesten Wetteifer derselben, hervorgebracht und gesichert wird.

3. Sowie die Natur weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar selbst nach Gründen des Völkerrechts, gern unter sich durch List oder Gewalt vereinigen möchte; so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht unterge-

* Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade, als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagenden Mittel und ebenso verschiedene Religionsbücher (Zendavesta, Vedam, Koran u. s. w.) geben, aber nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion. Jene also können wohl nichts Anderes, als nur das Vehikel der Religion, was zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Oerter verschieden sein kann, enthalten.

ordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten, (freilich wohl nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern, und wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen; denn grosse Vereinigungen zum Kriege können, der Natur der Sache nach, sich nur höchst selten zutregen und noch seltener glücken. — — Auf die Art garantirt die Natur, durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht blos chimärischen) Zwecke hinzuarbeiten.

Zweiter Zusatz.

Geheimer Artikel zum ewigen Frieden.[1]

Ein geheimer Artikel in Verhandlungen des öffentlichen Rechts ist objectiv, d. i. seinem Inhalte nach betrachtet ein Widerspruch; subjectiv aber, nach der Qualität der Person beurtheilt, die ihn dictirt, kann gar wohl darin ein Geheimniss statthaben, dass sie es nämlich für ihre Würde bedenklich findet, sich öffentlich als Urheberin desselben anzukündigen.

Der einzige Artikel dieser Art ist in dem Satze enthalten: „die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rathe gezogen werden."

Es scheint aber für die gesetzgebende Autorität eines Staats, dem man natürlicher Weise die grösste Weisheit beilegen muss, verkleinerlich zu sein, über die Grundsätze seines Verhaltens gegen andere Staaten bei Unterthanen (den Philosophen) Belehrung zu suchen; gleichwohl aber sehr rathsam es zu thun. Also wird der Staat die letzteren stillschweigend, (also indem er ein Geheimniss daraus macht,) dazu auffordern, welches soviel heisst, als: er wird sie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensstiftung reden lassen, (denn das werden sie schon von selbst thun, wenn man es ihnen nur nicht

[1] Dieser zweite Zusatz ist erst in der 2. Ausg. hinzugekommen.

verbietet,) und die Uebereinkunft der Staaten unter einander über diesen Punkt bedarf auch keiner besonderen Verabredung der Staaten unter sich in dieser Absicht, sondern liegt schon in der Verpflichtung durch allgemeine (moralische gesetzgebende) Menschenvernunft. — Es ist aber hiemit nicht gemeint, dass der Staat den Grundsätzen des Philosophen vor den Aussprüchen des Juristen (des Stellvertreters der Staatsmacht) den Vorzug einräumen müsse, sondern nur, dass man ihn höre. Der letztere, der die Wage des Rechts und nebenbei auch das Schwert der Gerechtigkeit sich zum Symbol gemacht hat, bedient sich gemeiniglich des letzteren, nicht um etwa blos alle fremde Einflüsse von dem ersteren abzuhalten, sondern, wenn die eine Schale nicht sinken will, das Schwert mit hinein zu legen (*vae victis*), wozu der Jurist, der nicht zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph ist, die grösste Versuchung hat, weil es seines Amts nur ist, vorhandene Gesetze anzuwenden, nicht aber, ob diese selbst nicht einer Verbesserung bedürfen, zu untersuchen, und rechnet diesen in der That niedrigeren Rang seiner Facultät darum, weil er mit Macht begleitet ist, (wie es auch mit den beiden anderen der Fall ist,) zu den höheren. — Die philosophische steht unter dieser verbündeten Gewalt auf einer sehr niedrigen Stufe. So heisst es z. B. von der Philosophie, sie sei die Magd der Theologie (und eben so lautet es von den zwei anderen). — Man sieht aber nicht recht, „ob sie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt."

Dass Könige philosophiren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Dass aber Könige oder königliche, (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zu Beleuchtung ihres Geschäftes unentbehrlich, und weil diese Klasse ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propagande verdachtlos.

Anhang.

I.

Ueber die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden.

Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objectiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln sollen, und es ist offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, dass man es doch nicht könne. Denn alsdann fällt dieser Begriff von selbst weg (*ultra posse nemo obligatur*); mithin kann es keinen Streit der Politik, als ausübender Rechtslehre, mit der Moral, als einer solchen, aber theoretischen, (mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie) geben; man müsste denn unter der letzteren eine allgemeine Klugheitslehre, d. i. eine Theorie der Maximen verstehen, zu seinen auf Vortheil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen, d. i. leugnen, dass es überhaupt eine Moral gebe.

Die Politik sagt: „seid klug wie die Schlangen;“ die Moral setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu: „und ohne Falsch wie die Tauben.“ Wenn Beides nicht in einem Gebote zusammen bestehen kann, so ist wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch durchaus Beides vereinigt sein, so ist der Begriff vom Gegentheil absurd, und die Frage, wie jener Streit auszugleichen sei, lässt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Obgleich der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, eine Theorie enthält, der die Praxis leider! sehr häufig widerspricht; so ist doch der gleichfalls theoretische: Ehrlichkeit ist

besser, denn alle Politik, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren. Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch unter dem Schicksal, d. i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Thun und Lassen der Menschen nach dem Mechanismus der Natur mit Sicherheit vorherverkündigen, (obgleich ihn dem Wunsche gemäss hoffen) lassen. Was man aber zu thun habe, um im Gleise der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu, und hiemit zum Endzweck leuchtet sie uns überall hell genug vor.

Nun gründet aber der Praktiker, (dem die Moral blose Theorie ist,) seine trostlose Absprechung unserer gutmüthigen Hoffnung (selbst bei eingeräumtem Sollen und Können) eigentlich darauf: dass er aus der Natur des Menschen vorherzusehen vorgibt, er werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen. — Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprincipien zu leben, (die distributive Einheit des Willens Aller) zu diesem Zweck nicht hinreichend, sondern dass Alle zusammen diesen Zustand wollen, (die collective Einheit des vereinigten Willens,) diese Auflösung einer schweren Aufgabe wird noch dazu erfordert, damit ein Ganzes der bürgerlichen Gesellschaft werde; und da also über diese Verschiedenheit des particularen Wollens Aller noch eine vereinigende Ursache desselben hinzukommen muss, um einen gemeinschaftlichen Willen herauszubringen, welches Keiner von Allen vermag: so ist in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich, (da man ohnedem des Gesetzgebers moralische Gesinnung hiebei wenig in Anschlag bringen kann, er werde, nach geschehener Vereinigung der wüsten Menge in ein Volk, diesem es nun überlassen, eine rechtliche Verfassung durch ihren gemeinsamen Willen zu Stande zu bringen,) grosse Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung schon zum voraus erwarten lässt.

Da heisst es dann: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volk nicht Gesetze vorschreiben lassen. Ein Staat, der einmal im Besitz ist, unter keinen äusseren Gesetzen zu stehen, wird sich in Ansehung der Art, wie er gegen andere Staaten sein Recht suchen soll, nicht

von ihrem Richterstuhl abhängig machen, und selbst ein Welttheil, wenn er sich einem andern, der ihm übrigens nicht im Wege ist, überlegen fühlt, wird das Mittel der Verstärkung seiner Macht, durch Beraubung, oder gar Beherrschung desselben, nicht unbenutzt lassen; und so zerrinnen nun alle Plane der Theorie für das Staats-, Völker-, und Weltbürgerrecht in sachleere unausführbare Ideale; dagegen eine Praxis, die auf empirische Principien der menschlichen Natur gegründet ist, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen sicheren Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne.

Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz gibt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloser Mechanismus der Natur ist, so ist Politik, (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen,) die ganze praktische Weisheit, und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke. Findet man diesen aber doch unumgänglich nöthig, mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einschränkenden Bedingung der letztern zu erheben, so muss die Vereinbarkeit beider eingeräumt werden. Ich kann mir nun zwar einen moralischen Politiker, d. i. einen, der die Principien der Staatsklugheit so nimmt, dass sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen politischen Moralisten denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vortheil des Staatsmanns sich zuträglich findet.

Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältniss angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, so sei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie, sobald wie möglich, gebessert und dem Naturrecht, sowie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne; sollte es auch ihrer Selbstsucht Aufopferungen kosten. Da nun die Zerreissung eines Bandes der Staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung, ehe noch eine bessere Verfassung an die Stelle derselben zu treten in Bereitschaft ist, aller, hierin mit der Moral einhelligen Staatsklugheit zuwider ist; so wäre es zwar ungereimt, zu fordern, jenes Gebrechen müsse sofort und mit Ungestüm abgeändert werden; aber dass wenigstens die Maxime der Nothwendigkeit einer solchen Abänderung dem Machthabenden innigst beiwohne, um in beständiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Rechtsgesetzen besten Verfassung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden. Ein Staat kann sich auch schon republi-

canisch regieren, wenn er gleich noch der vorliegenden Constitution nach despotische Herrschermacht besitzt; bis allmählig das Volk des Einflusses der blosen Idee der Autorität des Gesetzes, (gleich als ob es physische Gewalt besässe,) fähig wird, und sonach zur eigenen Gesetzgebung, (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist,) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmässiger Weise eine gesetzmässigere errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurückzuführen, obgleich während derselben Jeder, der sich damit gewaltthätig oder arglistig bemengt, mit Recht den Strafen des Aufrührers unterworfen sein würde. Was aber das äussere Staatenverhältniss betrifft, so kann von einem Staat nicht verlangt werden, dass er seine, obgleich despotische Verfassung, (die aber doch die stärkere in Beziehung auf äussere Feinde ist,) ablegen solle, so lange er Gefahr läuft, von andern Staaten sofort verschlungen zu werden; mithin muss bei jenem Vorsatz doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu besserer Zeitgelegenheit erlaubt sein.*

Es mag also immer sein, dass die despotisirenden (in der Ausübung fehlenden) Moralisten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angepriesene Massregeln) mannigfaltig verstossen, so muss sie doch die Erfahrung, bei diesem ihrem Verstoss wider die Natur, nach und nach in ein besseres Gleis bringen; statt dessen die moralisirenden Politiker, durch Beschönigung rechtswidriger Staatsprincipien, unter dem Vorwande einer, des Guten nach der Idee, wie sie die Vernunft vorschreibt, nicht fähigen menschlichen Natur, soviel an ihnen ist, das Besserwerden unmöglich machen und die Rechtsverletzung verewigen.

Statt der Praxis, deren sich diese staatsklugen Männer rühmen, gehen

* Dies sind Erlaubnissgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden; weil doch irgend eine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmässige Verfassung besser ist, als gar keine, welches letztere Schicksal (der Anarchie) eine übereilte Reform treffen würde. — Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen, zur Pflicht machen; Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbeiführt, nicht zur Beschönigung einer noch grösseren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprincipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen.

sie mit Praktiken um, indem sie blos darauf bedacht sind, dadurch, dass sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden, (um ihren Privatvortheil nicht zu verfehlen,) das Volk und, wo möglich, die ganze Welt preiszugeben; nach der Art ächter Juristen (vom Handwerke, nicht von der Gesetzgebung,) wenn sie sich bis zur Politik versteigen. Denn da dieser ihr Geschäft nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muss ihnen jede, jetzt vorhandene gesetzliche Verfassung und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die beste sein; wo dann alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist. Wenn aber diese Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu sein, ihnen den Wahn einflösst, auch über Principien einer Staatsverfassung überhaupt nach Rechtsbegriffen, (mithin *a priori,* nicht empirisch) urtheilen zu können; wenn sie darauf gross thun, Menschen zu kennen, (welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu thun haben,) ohne doch den Menschen, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen, (wozu ein höherer Standpunkt der anthropologischen Beobachtung erfordert wird,) mit diesen Begriffen aber versehen, ans Staats- und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorschreibt, gehen: so können sie diesen Ueberschritt nicht anders, als mit dem Geist der Chicane thun, indem sie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanismus nach despotisch gegebenen Zwangsgesetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen, nur nach Freiheitsprincipien gesetzmässigen Zwang begründet wissen wollen, durch welchen allererst eine zu Recht beständige Staatsverfassung möglich ist; welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker, mit Vorbeigehung jener Idee, empirisch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am besten bestandenen, mehrentheils aber rechtswidrigen Staatsverfassungen eingerichtet waren, lösen zu können glaubt. — Die Maximen, deren er sich hiezu bedient, (ob er sie zwar nicht laut werden lässt,) laufen ohngefähr auf folgende sophistische Maximen hinaus.

1. *Fac et excusa.* Ergreife die günstige Gelegenheit zur eigenmächtigen Besitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über sein Volk, oder über ein anderes benachbarte); die Rechtfertigung wird sich weit leichter und zierlicher nach der That vortragen, und die Gewalt beschönigen lassen, vornehmlich im ersten Fall, wo die obere Gewalt im Innern sofort auch die gesetzgebende Obrigkeit ist, der man gehorchen muss, ohne darüber zu vernünfteln,) als wenn man zuvor auf überzeugende Gründe sinnen, und die Gegengründe darüber noch erst abwarten wollte.

Diese Dreistigkeit selbst gibt einen gewissen Anschein von innerer Ueberzeugung der Rechtmässigkeit der That, und der Gott *bonus eventus* ist nachher der beste Rechtsvertreter.

2. *Si fecisti, nega.* Was du selbst verbrochen hast, z. B. um dein Volk zur Verzweiflung und so zum Aufruhr zu bringen, das leugne ab, dass es deine Schuld sei; sondern behaupte, dass es die der Widerspenstigkeit der Unterthanen, oder auch, bei deiner Bemächtigung eines benachbarten Volks, die Schuld der Natur des Menschen sei, der, wenn er dem Anderen nicht mit Gewalt zuvorkommt, sicher darauf rechnen kann, dass dieser ihm zuvorkommen und sich seiner bemächtigen werde.

3. *Divide et impera.* Das ist: sind gewisse privilegirte Häupter in deinem Volk, welche dich blos zu ihrem Oberhaupte *(primus inter pares)* gewählt haben, so veruneinige jene unter einander, und entzweie sie mit dem Volk; stehe nun dem letzteren unter Vorspiegelung grösserer Freiheit bei, so wird alles von deinem unbedingten Willen abhängen. Oder sind es äussere Staaten, so ist Erregung der Misshelligkeit unter ihnen ein ziemlich sicheres Mittel, unter dem Schein des Beistandes des Schwächeren einen nach dem anderen dir zu unterwerfen.

Durch diese politischen Maximen wird nun zwar Niemand hintergangen; denn sie sind insgesammt schon allgemein bekannt; auch ist es mit ihnen nicht der Fall sich zu schämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu offenbar in die Augen leuchtete. Denn weil sich grosse Mächte nie vor dem Urtheil des gemeinen Haufens, sondern nur eine vor der andern schämen, was aber jene Grundsätze betrifft, nicht das Offenbarwerden, sondern nur das Misslingen derselben sie beschämt machen kann, (denn in Ansehung der Moralität der Maximen kommen sie alle untereinander überein;) so bleibt ihnen immer die politische Ehre übrig, auf die sie sicher rechnen können, nämlich die der Vergrösserung ihrer Macht auf welchem Wege sie auch erworben sein mag.*

* Wenngleich eine gewisse in der menschlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit von Menschen, die in einem Staat zusammen leben, noch bezweifelt und statt ihrer der Mangel einer, noch nicht weit genug fortgeschrittenen Cultur (die Rohigkeit) zur Ursache der gesetzwidrigen Erscheinungen ihrer Denkungsart mit einigem Scheine angeführt werden möchte, so fällt sie doch, im äusseren Verhältniss der Staaten gegen einander, ganz unverdeckt und unwidersprechlich in die Augen. Im Innern jedes Staats ist sie durch den Zwang der bürgerlichen Gesetze verschleiert, weil der

Aus allen diesen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre, den Friedenszustand unter Menschen aus dem kriegerischen des Naturzustandes herauszubringen, erhellet wenigstens so viel: dass die Menschen, ebensowenig in ihren Privatverhältnissen, als in ihren öffentlichen, dem Rechtsbegriff entgehen können, und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich blos auf Handgriffe der Klugheit zu gründen, mithin dem Begriffe eines öffentlichen Rechts allen Gehorsam aufzukündigen, (welches vornehmlich in dem des Völkerrechts auffallend ist,) sondern ihm an sich alle gebührende Ehre widerfahren lassen, wenn sie auch hundert Ausflüchte und Bemäntelungen aussinnen sollten, um ihm in der Praxis auszuweichen und der verschmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Ursprung und der Verband alles Rechts zu sein. — Um dieser Sophisterei, (wenngleich nicht der durch sie beschönigten Ungerechtigkeit,) ein Ende zu machen und die falschen Vertreter der Mächtigen der Erde zum Geständnisse zu bringen, dass es nicht das Recht, sondern die Gewalt sei, der sie zum Vortheil sprechen, von welcher sie, gleich als ob sie selbst hiebei was zu befehlen hätten, den Ton annehmen, wird es gut sein, das Blendwerk aufzudecken, womit man sich und Andere hintergeht, das oberste Princip, von dem die Absicht auf den ewigen Frieden ausgeht, ausfindig zu machen und zu zeigen: das alles das Böse, was ihm im Wege ist, davon herrühre, dass

Neigung zur wechselseitigen Gewaltthätigkeit der Bürger eine grössere Gewalt, nämlich die der Regierung, mächtig entgegenwirkt, und so nicht allein dem Ganzen einen moralischen Anstrich (*causae non causae*) gibt, sondern auch dadurch, dass dem Ausbruch gesetzwidriger Neigungen ein Riegel vorgeschoben wird, die Entwickelung der moralischen Anlage zur unmittelbaren Achtung fürs Recht wirklich viel Erleichterung bekommt. — Denn ein Jeder glaubt nun von sich, dass er wohl den Rechtsbegriff heilig halten und treu befolgen würde, wenn er sich nur von jedem Andern eines Gleichen gewärtigen könnte; welches Letztere ihm die Regierung zum Theil sichert; wodurch dann ein grosser Schritt zur Moralität, (obgleich noch nicht moralischer Schritt) gethan wird, diesem Pflichtbegriff auch um sein selbst willen, ohne Rücksicht auf Erwiederung anhänglich zu sein. — Da ein Jeder aber, bei seiner guten Meinung von sich selber, doch die böse Gesinnung bei allen Anderen voraussetzt, so sprechen sie einander wechselseitig ihr Urtheil: dass sie Alle, was das Factum betrifft, wenig taugen; (woher es komme, da es doch der Natur des Menschen, als eines freien Wesens, nicht Schuld gegeben werden kann, mag unerörtert bleiben.) Da aber doch auch die Achtung für den Rechtsbegriff, deren der Mensch sich schlechterdings nicht entschlagen kann, die Theorie des Vermögens, ihm angemessen zu werden, auf das Feierlichste sanctionirt, so sieht ein Jeder, dass er seinerseits jenem gemäss handeln müsse, Andere mögen es halten, wie sie wollen.

der politische Moralist da anfängt, wo der moralische Politiker billiger Weise endigt, und, indem er so die Grundsätze dem Zweck unterordnet, (d. i. die Pferde hinter den Wagen spannt,) seine eigenen Absichten vereitelt, die Politik mit der Moral in Einverständniss zu bringen.

Um die praktische Philosophie mit sich selbst einig zu machen, ist nöthig, zuvörderst die Frage zu entscheiden: ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom materialen Princip derselben, dem Zweck (als Gegenstand der Willkühr) der Anfang gemacht werden müsse, oder vom formalen, d. i. demjenigen (blos auf Freiheit im äussern Verhältniss gestellten), darnach es heisst: handle so, dass du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden, (der Zweck mag sein, welcher er wolle.)

Ohne alle Zweifel muss das letztere Princip vorangehen; denn es hat, als Rechtsprincip, unbedingte Nothwendigkeit, statt dessen das erstere nur unter Voraussetzung empirischer Bedingungen des vorgesetzten Zwecks, nämlich der Ausführung desselben, nöthigend ist, und wenn dieser Zweck (z. B. der ewige Friede) auch Pflicht wäre, so müsste doch diese selbst aus dem formalen Princip der Maximen äusserlich zu handeln abgeleitet worden sein. — Nun ist das erstere Princip, das des politischen Moralisten, (das Problem des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts,) eine blose Kunstaufgabe *(problema technicum)*, das zweite dagegen, als Princip des moralischen Politikers, welchem es eine sittliche Aufgabe *(problema morale)* ist, im Verfahren von dem anderen himmelweit unterschieden, um den ewigen Frieden, den man nun nicht blos als physisches Gut, sondern auch als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zustand wünscht, herbeizuführen.

Zur Auflösung des ersten, nämlich des Staats-Klugheitsproblems, wird viel Kenntniss der Natur erfordert, um ihren Mechanismus zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch ist alle diese ungewiss in Ansehung ihres Resultats, den ewigen Frieden betreffend; man mag nun die eine oder die andere der drei Abtheilungen des öffentlichen Rechts nehmen. Ob das Volk im Gehorsam und zugleich im Flor besser durch Strenge, oder Lockspeise der Eitelkeit, ob durch Obergewalt eines Einzigen, oder durch Vereinigung mehrerer Häupter, vielleicht auch blos durch einen Dienstadel, oder durch Volksgewalt, im Innern, und zwar auf lange Zeit gehalten werden könne, ist ungewiss. Man hat von allen Regierungsarten, (die einzige ächt-republicanische, die aber nur einem moralischen Politiker in den Sinn kommen kann, ausgenommen,) Bei-

spiele des Gegentheils in der Geschichte. — Noch ungewisser ist ein auf Statuten nach Ministerialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache ist und auf Verträgen beruht, die in demselben Act ihrer Beschliessung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Uebertretung enthalten. — Dagegen dringt sich die Auflösung des zweiten, nämlich des Staatsweisheitsproblems, so zu sagen, von selbst auf, ist Jedermann einleuchtend, und macht alle Künstelei zu Schanden, führt dabei gerade zum Zweck; doch mit der Erinnerung der Klugheit, ihn nicht übereilter Weise mit Gewalt herbeizuziehen, sondern sich ihm, nach Beschaffenheit der günstigen Umstände, unablässig zu nähern.

Da heisst es denn: „trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von selbst zufallen.“ Denn das hat die Moral Eigenthümliches an sich, und zwar in Ansehung ihrer Grundsätze des öffentlichen Rechts, (mithin in Beziehung auf eine *a priori* erkennbare Politik,) dass, je weniger sie das Verhalten von dem vorgesetzten Zweck, dem beabsichtigten, es sei physischem oder sittlichem Vortheil, abhängig macht, desto mehr sie dennoch zu diesem im Allgemeinen zusammenstimmt; welches daher kömmt, weil es gerade der *a priori* gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältniss verschiedener Völker unter einander) ist, der allein, was unter Menschen Rechtens ist, bestimmt; diese Vereinigung des Willens Aller aber, wenn nur in der Ausübung consequent verfahren wird, auch nach dem Mechanismus der Natur, zugleich die Ursache sein kann, die abgezweckte Wirkung hervorzubringen und dem Rechtsbegriffe Effect zu verschaffen. — So ist es z. B. ein Grundsatz der moralischen Politik: dass sich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen solle, und dieses Princip ist nicht auf Klugheit, sondern auf Pflicht gegründet. Nun mögen dagegen politische Moralisten noch so viel über den Naturmechanismus einer in Gesellschaft tretenden Menschenmenge, welcher jene Grundsätze entkräftete und ihre Absicht vereiteln werde, vernünfteln, oder auch durch Beispiele schlecht organisirter Verfassungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräsentationssystem) ihre Behauptung dagegen zu beweisen suchen, so verdienen sie kein Gehör; vornehmlich da eine solche verderbliche Theorie das Uebel wohl gar selbst bewirkt, was sie vorhersagt, nach welcher der Mensch mit den übrigen lebenden Maschi-

nen in eine Klasse geworfen wird, denen nur noch das Bewusstsein, dass sie nicht freie Wesen sind, beiwohnen dürfte, um sie in ihrem eigenen Urtheil zu den elendesten unter allen Weltwesen zu machen.

Der zwar etwas renommistische klingende, sprüchwörtlich in Umlauf gekommene, aber wahre Satz: *fiat justitia, pereat mundus*, das heisst zu deutsch: „es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesammt darüber zu Grunde gehen," ist ein wackerer, alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichneten krummen Wege abschneidender Rechtsgrundsatz; nur dass er nicht missverstanden, und etwa als Erlaubniss, sein eigenes Recht mit der grössten Strenge zu benutzen, (welches der ethischen Pflicht widerstreiten würde,) sondern als Verbindlichkeit der Machthabenden, Niemandem sein Recht aus Ungunst oder Mitleiden gegen Andere zu weigern oder zu schmälern, verstanden wird; wozu vorzüglich eine nach reinen Rechtsprincipien eingerichtete innere Verfassung des Staats, dann aber auch die der Vereinigung desselben mit andern benachbarten oder auch entfernten Staaten zu einer, (einem allgemeinen Staat analogischen) gesetzlichen Ausgleichung ihrer Streitigkeiten erfordert wird. — Dieser Satz will nichts Anderes sagen: als die politischen Maximen müssen nicht von der, aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, also nicht vom Zweck, den sich ein jeder derselben zum Gegenstande macht (vom Wollen), als dem obersten (aber empirischen) Princip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Princip *a priori* durch reine Vernunft gegeben ist,) ausgehen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen. Die Welt wird keineswegs dadurch untergehen, dass der bösen Menschen weniger wird. Das moralisch Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, dass es in seinen Absichten, (vornehmlich in Verhältniss gegen andere Gleichgesinnte) sich selbst zuwider und zerstörend ist, und so dem (moralischen) Princip des Guten, wenngleich durch langsame Fortschritte, Platz macht.

Es gibt also objectiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjectiv (in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muss,) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient, deren wahrer

Muth (nach dem Grundsatze: *tu ne cede malis, sed contra audentior ito,*) in gegenwärtigem Falle nicht sowohl darin besteht, den Uebeln und Aufopferungen mit festem Vorsatz sich entgegenzusetzen, welche hiebei übernommen werden müssen, sondern dem weit gefährlicheren, lügenhaften und verrätherischen, aber doch vernünftelnden, die Schwäche der menschlichen Natur zur Rechtfertigung aller Uebertretung vorspiegelnden bösen Princip in uns selbst in die Augen zu sehen und seine Arglist zu besiegen.

In der That kann der politische Moralist sagen: Regent und Volk, oder Volk und Volk thun einander nicht Unrecht, wenn sie einander gewaltthätig oder hinterlistig befehden, ob sie zwar überhaupt darin Unrecht thun, dass sie dem Rechtsbegriffe, der allein den Frieden auf ewig begründen könnte, alle Achtung versagen. Denn weil der Eine seine Pflicht gegen den Andern übertritt, der gerade ebenso rechtswidrig gegen jenen gesinnt ist, so geschieht ihnen beiderseits ganz recht, wenn sie sich untereinander aufreiben, doch so, dass von dieser Race immer noch genug übrig bleibt, um dieses Spiel bis in die entferntesten Zeiten nicht aufhören zu lassen, damit eine späte Nachkommenschaft an ihnen dereinst ein warnendes Beispiel nehme. Die Vorsehung im Laufe der Welt ist hiebei gerechtfertigt; denn das moralische Princip im Menschen erlischt nie, die, pragmatisch, zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Princip tüchtige Vernunft wächst noch dazu beständig durch immer fortschreitende Cultur, mit ihr aber auch die Schuld jener Uebertretungen. Die Schöpfung allein: dass nämlich ein solcher Schlag von verderbten Wesen überhaupt hat auf Erden sein sollen, scheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können, (wenn wir annehmen, dass es mit dem Menschengeschlechte nie besser bestellt sein werde, noch könne;) aber dieser Standpunkt der Beurtheilung ist für uns viel zu hoch, als dass wir unsere Begriffe (von Weisheit) der obersten uns unerforschlichen Macht in theoretischer Absicht unterlegen könnten. — Zu solchen verzweifelten Folgerungen werden wir unvermeidlich hingetrieben, wenn wir nicht annehmen, die reinen Rechtsprincipien haben objective Realität, d. i. sie lassen sich ausführen; und darnach müsse auch von Seiten des Volks im Staate, und weiterhin von Seiten der Staaten gegen einander gehandelt werden; die empirische Politik mag auch dagegen einwenden, was sie wolle. Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereini-

gung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. — Das Recht dem Menschen muss heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so grosse Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbiren, und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muss ihre Kniee vor dem erstern beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird.

II.

Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transscendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts.

Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verschiedenen empirisch-gegebenen Verhältnissen der Menschen im Staat oder auch der Staaten unter einander), so wie es sich die Rechtslehrer gewöhnlich denken, abstrahire, so bleibt noch die Form der Publicität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit, (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann,) mithin auch kein Recht, das nur von ihr ertheilt wird, geben würde.

Diese Fähigkeit der Publicität muss jeder Rechtsanspruch haben, und sie kann also, da es sich ganz leicht beurtheilen lässt, ob sie in einem vorkommenden Falle stattfinde, d. i. ob sie sich mit den Grundsätzen des Handelnden vereinigen lasse oder nicht, ein leicht zu brauchendes, *a priori* in der Vernunft anzutreffendes Kriterium abgeben, im letzteren Falle die Falschheit (Rechtswidrigkeit) des gedachten Anspruchs *(praetensio juris)*, gleichsam durch ein Experiment der reinen Vernunft, sofort zu erkennen.

Nach einer solchen Abstraction von allem Empirischen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält, (dergleichen das Bösartige der menschlichen Natur ist, welches den Zwang nothwendig macht,)

kann man folgenden Satz die transscendentale Formel des öffentlichen Rechts nennen:

„Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht.“

Dieses Princip ist nicht blos als ethisch (zur Tugendlehre gehörig), sondern auch als juridisch (das Recht der Menschen angehend) zu betrachten. Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden lassen, ohne dadurch meine eigene Absicht zugleich zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muss, wenn sie gelingen soll, und zu der ich mich nicht öffentlich bekennen kann, ohne dass dadurch unausbleiblich der Widerstand Aller gegen meinen Vorsatz gereizt werde, kann diese nothwendige und allgemeine, mithin *a priori* einzusehende Gegenbearbeitung Aller gegen mich nirgend wovon anders, als von der Ungerechtigkeit her haben, womit sie Jedermann bedroht. — Es ist ferner blos negativ, d. i. es dient nur, um, vermittelst desselben, was gegen Andere nicht recht ist, zu erkennen. — Es ist gleich einem Axiom unerweislich-gewiss und überdem leicht anzuwenden, wie aus folgenden Beispielen des öffentlichen Rechts zu ersehen ist.

1. Was das Staatsrecht *(jus civitatis)*, nämlich das innere, betrifft; so kommt in ihm die Frage vor, welche Viele für schwer zu beantworten halten, und die das transscendentale Princip der Publicität ganz leicht auflöst: „ist Aufruhr ein rechtmässiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines sogenannten Tyrannen *(non titulo, sed exercitio talis)* abzuwerfen?“ Die Rechte des Volks sind gekränkt, und ihm (dem Tyrannen) geschieht kein Unrecht durch die Entthronung; daran ist kein Zweifel. Nichtsdestoweniger ist es doch von den Unterthanen im höchsten Grade unrecht, auf diese Art ihr Recht zu suchen, und sie können ebensowenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn sie in diesem Streit unterlägen und nachher deshalb die härteste Strafe ausstehen müssten.

Hier kann nun Vieles für und dawider vernuünftelt werden, wenn man es durch eine dogmatische Deduction der Rechtsgründe ausmachen will; allein das transscendentale Princip der Publicität des öffentlichen Rechts kann sich diese Weitläuftigkeit ersparen. Nach demselben fragt sich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrags das Volk selbst, ob es sich wohl getraue, die Maxime des Vorsatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man sieht leicht ein, dass, wenn

man es bei der Stiftung einer Staatsverfassung zur Bedingung machen wollte, in gewissen vorkommenden Fällen gegen das Oberhaupt Gewalt auszuüben, so müsste das Volk sich einer rechtmässigen Macht über jenes anmassen. Alsdann wäre jenes aber nicht das Oberhaupt, oder, wenn beides zur Bedingung der Staatserrichtung gemacht würde, so würde gar keine möglich sein, welches doch die Absicht des Volks war. Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet also dadurch ein, dass die Maxime desselben dadurch, dass man sich öffentlich dazu bekennte, seine eigene Absicht unmöglich machen würde. Man müsste sie also nothwendig verheimlichen. — Das Letztere wäre aber von Seiten des Staatsoberhauptes eben nicht nothwendig. Er kann frei heraussagen, dass er jeden Aufruhr mit dem Tode der Rädelsführer bestrafen werde, diese mögen auch immer glauben, er habe seinerseits das Fundamentalgesetz zuerst übertreten: denn wenn er sich bewusst ist, die unwiderstehliche Obergewalt zu besitzen, (welches auch in jeder bürgerlichen Verfassung so angenommen werden muss, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen Jeden im Volk gegen den Andern zu schützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen,) so darf er nicht sorgen, durch die Bekanntwerdung seiner Maxime seine eigene Absicht zu vereiteln, womit auch ganz wohl zusammenhängt, dass, wenn der Aufruhr dem Volke gelänge, jenes Oberhaupt in die Stelle des Unterthans zurücktreten, eben sowohl keinen Widererlangungsaufruhr beginnen, aber auch nicht zu befürchten haben müsste, wegen seiner vormaligen Staatsführung zur Reschenschaft gezogen zu werden.

2. Was das Völkerrecht betrifft. — Nur unter Voraussetzung irgend eines rechtlichen Zustandes, (d. i. derjenigen äusseren Bedingung, unter der dem Menschen ein Recht wirklich zu Theil werden kann,) kann von einem Völkerrecht die Rede sein; weil es, als ein öffentliches Recht, die Publication eines, Jedem das Seine bestimmenden allgemeinen Willens schon in seinem Begriffe enthält, und dieser *status juridicus* muss aus irgend einem Vertrage hervorgehen, der nicht eben (gleich dem, woraus ein Staat entspringt,) auf Zwangsgesetze gegründet sein darf, sondern allenfalls auch der einer fortwährend-freien Association sein kann, wie der oben erwähnte der Föderalität verschiedener Staaten. Denn ohne irgend einen rechtlichen Zustand, der die verschiedenen (physischen oder moralischen) Personen thätig verknüpft, mithin im Naturzustande, kann es kein anderes, als blos ein Privatrecht geben. — Hier tritt nun auch ein Streit der Politik mit der Moral (diese als

Rechtslehre betrachtet) ein, wo dann jenes Kriterium der Publicität der Maximen gleichfalls seine leichte Anwendung findet, doch nur so, dass der Vertrag die Staaten nur in der Absicht verbindet, unter einander und zusammen gegen andere Staaten sich im Frieden zu erhalten, keinesweges aber um Erwerbungen zu machen. — Da treten nun folgende Fälle der Antinomie zwischen Politik und Moral ein, womit zugleich die Lösung derselben verbunden wird.

a) „Wenn einer dieser Staaten dem andern etwas versprochen hat, es sei Hülfleistung, oder Abtretung gewisser Länder, oder Subsidien u. dgl.; so fragt sich, ob er sich in einem Fall, an dem des Staats Heil hängt, vom Worthalten dadurch losmachen kann, dass er sich in einer doppelten Person betrachtet wissen will, erstlich als Souverain, da er Niemandem in seinem Staat verantwortlich ist; dann aber wiederum blos als oberster Staatsbeamte, der dem Staat Rechenschaft geben müsse; da denn der Schluss dahin ausfällt, dass, wozu er sich in der ersteren Qualität verbindlich gemacht hat, davon werde er in der zweiten losgesprochen." — Wenn nun aber ein Staat (oder dessen Oberhaupt) diese seine Maxime laut werden liesse, so würde natürlicher Weise entweder ein jeder Andere ihn fliehen, oder sich mit Anderen vereinigen, um seinen Anmassungen zu widerstehen, welches beweiset, dass Politik mit aller ihrer Schlauigkeit auf diesen Fuss (der Offenheit) ihren Zweck selber vereiteln, mithin jene Maxime unrecht sein müsse.

b) „Wenn eine bis zur furchtbaren Grösse (*potentia tremenda*) angewachsene benachbarte Macht Besorgniss erregt: kann man annehmen, sie werde, weil sie kann, auch unterdrücken wollen, und gibt das den Mindermächtigen ein Recht zum (vereinigten) Angriffe derselben, auch ohne vorhergangene Beleidigung?" — Ein Staat, der seine Maxime hier bejahend verlautbaren wollte, würde das Uebel nur noch gewisser und schneller herbeiführen. Denn die grössere Macht würde der kleineren zuvorkommen, und, was die Vereinigung der letzteren betrifft, so ist das nur ein schwacher Rohrstab gegen den, der das *divide et impera* zu benutzen weiss. — Diese Maxime der Staatsklugheit, öffentlich erklärt, vereitelt also nothwendig ihre eigene Absicht, und ist folglich ungerecht.

c) „Wenn ein kleinerer Staat durch seine Lage den Zusammenhang eines grösseren trennt, der diesem doch zu seiner Erhaltung nöthig ist, ist dieser nicht berechtigt, jenen sich zu unterwerfen und mit dem seinigen zu vereinigen?" — Man sieht leicht, dass der grössere eine

solche Maxime ja nicht vorher müsse laut werden lassen; denn entweder die kleinern Staaten würden sich frühzeitig vereinigen, oder andere Mächtige würden um diese Beute streiten, mithin macht sie sich durch ihre Offenheit selbst unthunlich; ein Zeichen, dass sie ungerecht ist und es auch in sehr hohem Grade sein kann; denn ein klein Object der Ungerechtigkeit hindert nicht, dass die daran bewiesene Ungerechtigkeit sehr gross sei.

3. Was das Weltbürgerrecht betrifft, so übergehe ich es hier mit Stillschweigen; weil wegen der Analogie desselben mit dem Völkerrecht die Maximen desselben leicht anzugeben und zu würdigen sind.

Man hat hier nun zwar an dem Princip der Unverträglichkeit der Maximen des Völkerrechts mit der Publicität ein gutes Kennzeichen der Nichtübereinstimmung der Politik mit der Moral (als Rechtslehre). Nun bedarf man aber auch belehrt zu werden, welches denn die Bedingung ist, unter der ihre Maximen mit dem Recht der Völker übereinstimmen? Denn es lässt sich nicht umgekehrt schliessen: dass, welche Maximen die Publicität vertragen, dieselben darum auch gerecht sind; weil, wer die entschiedene Obermacht hat, seiner Maximen nicht Hehl haben darf. — Die Bedingung der Möglichkeit eines Völkerrechts überhaupt ist, dass zuvörderst ein rechtlicher Zustand existire. Denn ohne diesen gibts kein öffentliches Recht, sondern alles Recht, was man sich ausser demselben denken mag (im Naturzustande), ist blos Privatrecht. Nun haben wir oben gesehen, dass ein föderativer Zustand der Staaten, welcher blos die Entfernung des Krieges zur Absicht hat, der einzige, mit der Freiheit derselben vereinbare, rechtliche Zustand sei. Also ist die Zusammenstimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein, (der also nach Rechtsprincipien *a priori* gegeben und nothwendig ist,) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Basis die Stiftung des ersteren in ihrem grösstmöglichen Umfange, ohne welchen Zweck alle ihre Klügelei Unweisheit und verschleierte Ungerechtigkeit ist. — Diese Afterpolitik hat nun ihre Casuistik, trotz der besten Jesuiterschule, — die *reservatio mentalis:* in Abfassung öffentlicher Verträge, mit solchen Ausdrücken, die man gelegentlich zu seinem Vortheil auslegen kann, wie man will, (z. B. den Unterschied des *status quo de fait* und *de droit;*) — den *probabilismus:* böse Absichten an Anderen zu erklügeln oder auch Wahrscheinlich-

keiten ihres möglichen Uebergewichts zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlicher Staaten zu machen; — endlich das *peccatum philosophicum (peccatillum, baggatelle)*: das Verschlingen eines kleinen Staats, wenn dadurch ein viel grösserer, zum vermeintlich grössern Weltbesten, gewinnt, für eine leicht-verzeihliche Kleinigkeit zu halten.*

Den Vorschub hiezu gibt die Zweizüngigkeit der Politik in Ansehung der Moral, einen oder den andern Zweig derselben zu ihrer Absicht zu benutzen. — Beides, die Menschenliebe und die Achtung fürs Recht der Menschen, ist Pflicht; jene aber nur bedingte, diese dagegen unbedingte, schlechthin gebietende Pflicht, welche nicht übertreten zu haben derjenige zuerst völlig versichert sein muss, der sich dem süssen Gefühl des Wohlthuns überlassen will. Mit der Moral im ersteren Sinne (als Ethik) ist die Politik leicht einverstanden, um das Recht der Menschen ihren Oberen preiszugeben; aber mit der in der zweiten Bedeutung (als Rechtslehre), vor der sie ihre Knie beugen müsste, findet sie es rathsam, sich gar nicht auf Vertrag einzulassen, ihr lieber alle Realität abzustreiten, und alle Pflichten auf lauter Wohlwollen auszudeuten; welche Hinterlist einer lichtscheuen Politik durch die Publicität jener ihrer Maximen leicht vereitelt werden würde, wenn jene es nur wagen wollte, dem Philosophen die Publicität der seinigen angedeihen zu lassen.

In dieser Absicht schlage ich ein anderes transscendentales und bejahendes Princip des öffentlichen Rechts vor, dessen Formel diese sein würde:

„Alle Maximen, die der Publicität bedürfen, (um ihren Zweck nicht zu verfehlen,) stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen."

Denn wenn sie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, so müsssn sie dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückseligkeit) gemäss sein, womit zusammen zu stimmen, (es mit seinem Zustande zufrieden zu machen,) die eigentliche Aufgabe der Politik ist. Wenn aber dieser Zweck nur durch die Publicität, d. i. durch die

* Die Belege zu solchen Maximen kann man in des Herrn Hofr. Garve Abhandlung: „über die Verbindung der Moral mit der Politik, 1788," antreffen. Dieser würdige Gelehrte gesteht gleich zu Anfange, eine genugthuende Antwort auf diese Frage nicht geben zu können. Aber sie dennoch gut zu heissen, obzwar mit dem Geständniss, die dagegen sich regenden Einwürfe nicht völlig heben zu können, scheint doch eine grössere Nachgiebigkeit gegen die zu sein, die sehr geneigt sind, sie zu missbrauchen, als wohl rathsam sein möchte, einzuräumen.

Entfernung alles Misstrauens gegen die Maximen derselben erreichbar sein soll, so müssen diese auch mit dem Recht des Publicums in Eintracht stehen; denn in diesem allein ist die Vereinigung der Zwecke Aller möglich. — Die weitere Ausführung und Erörterung dieses Princips muss ich für eine andere Gelegenheit aussetzen; nur dass es eine transscendentale Formel sei, ist aus der Entfernung aller empirischen Bedingungen (der Glückseligkeitslehre), als der Materie des Gesetzes, und der blosen Rücksicht auf die Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit zu ersehen.

Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich so genannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele, (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden,) beständig näher kommt.

X.

Zu

SÖMMERRING,

über

das Organ der Seele.

1796.

„Der Stolz unseres Zeitalters, KANT, hatte die Gefälligkeit, der Idee, die in vorstehender Abhandlung herrscht, nicht nur seinen Beifall zu schenken, sondern diese sogar noch zu erweitern und zu verfeinern, und so zu vervollkommnen."

„Seine gütige Erlaubniss gestattet mir, meine Arbeit mit seinen eigenen Worten zu krönen."

S. TH. SÖMMERRING, über das Organ der Seele.
Königsberg, 1796. S. 81.

Sie legen mir, würdiger Mann! Ihr vollendetes Werk über ein gewisses Princip der Lebenskraft in thierischen Körpern, welches, von Seiten des blosen Wahrnehmungsvermögens, das unmittelbare Sinnenwerkzeug (*πρῶτον αἰσθητήριον*), von Seiten der Vereinigung aller Wahrnehmungen aber in einem gewissen Theile des Gehirns, der gemeinsame Empfindungsplatz (*sensorium commune*) genannt wird, zur Beurtheilung vor; welche Ehre, sofern sie mir, als einem in der Naturkunde nicht ganz Unbewanderten, zugedacht wird, ich mit allem Dank erkenne. — Es ist aber damit noch eine Anfrage an die Metaphysik verbunden, (deren Orakel, wie man sagt, längst verstummt ist;) und das setzt mich in Verlegenheit, ob ich diese Ehre annehmen soll oder nicht; denn es ist darin auch die Frage vom Sitz der Seele (*sedes animae*) enthalten, sowohl in Ansehung ihrer Sinnenempfänglichkeit (*facultas sensitive percipiendi*), als auch ihres Bewegungsvermögens (*facultas locomotiva*). Mithin wird ein Responsum gesucht, über das zwei Facultäten wegen ihrer Gerichtsbarkeit (das *forum competens*) in Streit gerathen können, die medicinische, in ihrem anatomisch-physiologischen, mit der philosophischen, in ihrem psychologisch-metaphysischen Fache, wo, wie bei allen Coalitionsversuchen zwischen denen, welche auf empirische Principien alles gern gründen wollen, und denen, welche zu oberst Gründe *a priori* verlangen, (ein Fall, der sich in den Versuchen der Vereinigung der reinen Rechtslehre mit der Politik, als empirisch-bedingter, imgleichen der reinen Religionslehre mit der geoffenbarten, gleichfalls als empirisch-bedingter, noch immer zuträgt,) Unannehmlichkeiten entspringen, die lediglich auf dem Streit der Facultäten beruhen, für welche die Frage gehöre, wenn bei einer Universität (als alle Weisheit befassender Anstalt) um ein Responsum angesucht wird. — Wer es in dem gegenwärtigen Falle dem Mediciner als Physiologen zu Dank macht, der verdirbt es mit dem Philosophen als

Metaphysiker, und umgekehrt, wer es diesem recht macht, verstösst wider den Physiologen.

Eigentlich ist es aber der Begriff von einem Sitz der Seele, welcher die Uneinigkeit der Facultäten über das gemeinsame Sinnenwerkzeug veranlasst, und den man daher besser thut, ganz aus dem Spiel zu lassen; welches um desto mehr mit Recht geschehen kann, da er eine locale Gegenwart, die dem Dinge, was blos Object des inneren Sinnes und sofern nur nach Zeitbedingungen bestimmbar ist, ein Raumesverhältniss beilege, verlangt, aber eben damit sich selbst widerspricht, anstatt dass eine virtuelle Gegenwart, welche blos für den Verstand gehört, eben darum aber auch nicht örtlich ist, einen Begriff abgibt, der es möglich macht, die vorgelegte Frage (vom *sensorium commune*) blos als physiologische Aufgabe zu behandeln. — Denn wenn gleich die meisten Menschen das Denken im Kopfe zu fühlen glauben, so ist das doch blos ein Fehler der Subreption, nämlich das Urtheil über die Ursache der Empfindung an einem gewissen Orte (des Gehirns) für die Empfindung der Ursache an diesem Orte zu nehmen, und die Gehirnspuren von den auf dasselbe geschehenen Eindrücken nachher, unter dem Namen der materiellen Ideen (des Cartes), die Gedanken nach Associationsgesetzen begleiten zu lassen; die, ob sie gleich sehr willkührliche Hypothesen sind, doch wenigstens keinen Seelensitz nothwendig machen und die physiologische Aufgabe nicht mit der Metaphysik bemengen. — Wir haben es also nur mit der Materie zu thun, welche die Vereinigung aller Sinnen-Vorstellungen im Gemüth* möglich

* Unter Gemüth versteht man nur das, die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen (*animus*), noch nicht die Substanz (*anima*), nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahirt; wodurch das gewonnen wird, dass wir in Ansehung des denkenden Subjects nicht in die Metaphysik überschreiten dürfen, als die es mit dem reinen Bewusstsein und der Einheit desselben *a priori* in der Zusammensetzung gegebener Vorstellungen (mit dem Verstande) zu thun hat, sondern mit der Einbildungskraft, deren Anschauungen (auch ohne Gegenwart ihres Gegenstandes) als empirischer Vorstellungen Eindrücke im Gehirn (eigentlich *habitus* der Reproduction) correspondirend und zu einem Ganzen der inneren Selbstanschauung gehörend, angenommen werden können.[1]

[1] So lautet der Text des Originals. Tieftrunk in seiner Sammlung der vermischten Schriften Kant's (Bd. III. S. 296) ergänzt den letzten Satz in folgenden Worten: „sondern, indem wir in der Physiologie bleiben, es nur mit der Einbildungskraft zu thun haben, deren Anschauung (auch ohne Gegenwart ihres Gegenstandes, als empirischer Vorstellungen) Eindrücke u. s. w.“

macht. — Die einzige aber, die sich dazu (als *sensorium commune*) qualificirt, ist, nach der durch Ihre tiefe Zergliederungskunde gemachten Entdeckung, in der Gehirnhöhle enthalten, und blos Wasser: als das unmittelbare Seelenorgan, welches die daselbst sich endigenden Nervenbündel einerseits von einander sondert, damit sich die Empfindungen durch dieselben nicht vermischen, andererseits eine durchgängige Gemeinschaft unter einander bewirkt, damit nicht einige, obzwar von demselben Gemüth empfangen, doch ausser dem Gemüth wären, (welches ein Widerspruch ist.)

Nun tritt aber die grosse Bedenklichkeit ein: dass, da das Wasser, als Flüssigkeit, nicht füglich als organisirt gedacht werden kann, gleichwohl aber ohne Organisation, d. i. ohne zweckmässige und in ihrer Form beharrliche Anordnung der Theile, keine Materie sich zum unmittelbaren Seelenorgan schickt, jene schöne Entdeckung ihr Ziel noch nicht erreiche.

Flüssig ist eine stetige Materie, deren jeder Theil innerhalb dem Raum, den diese einnimmt, durch die kleinste Kraft aus ihrer Stelle bewegt werden kann. Diese Eigenschaft scheint aber dem Begriff einer organisirten Materie zu widersprechen, welche man sich als Maschine, mithin als starre,* dem Verrücken ihrer Theile, (mithin auch der Aenderung ihrer inneren Configuration) mit einer gewissen Kraft widerstehende Materie denkt; sich aber jenes Wasser zum Theil flüssig, zum Theil starr denken, (wie etwa die Krystallfeuchtigkeit im Auge,) würde die Absicht, warum man jene Beschaffenheit des unmittelbaren Sinnorgans annimmt, um die Function desselben zu erklären, auch zum Theil zernichten.

Wie wäre es, wenn ich statt der mechanischen, auf Nebeneinanderstellung der Theile zu Bildung einer gewissen Gestalt beruhenden, eine dynamische Organisation vorschlüge, welche auf chemischen, (so wie jene auf mathematischen) Principien beruhet, und so mit der Flüssigkeit jenes Stoffs zusammen bestehen kann? — So wie die mathematische Theilung eines Raums und der ihn einnehmenden Materie (z. B. der Gehirnhöhle und des sie erfüllenden Wassers) ins Unendliche geht, so mag es auch mit der chemischen als dynamischen Theilung (Schei-

* Dem Flüssigen (*fluidum*) muss eigentlich das Starre (*rigidum*), wie es auch Euler im Gegensatz mit dem ersteren braucht, entgegengesetzt werden. Dem Soliden ist das Hohle entgegenzusetzen.

dung verschiedener in einer Materie wechselseitig von einander aufgelöseter Arten) beschaffen sein, dass sie, so viel wir wissen, gleichfalls ins Unendliche *(in indefinitum)* geht. — Das reine, bis vor Kurzem noch für chemisches Element gehaltene, gemeine Wasser wird jetzt durch pneumatische Versuche in zwei verschiedene Luftarten geschieden. Jede dieser Luftarten hat, ausser ihrer Basis, noch den Wärmestoff in sich, der sich vielleicht wiederum von der Natur in Lichtstoff und andere Materie zersetzen lässt, so wie ferner das Licht in verschiedene Farben u. s. w. Nimmt man noch dazu, was das Gewächsreich aus jenem gemeinen Wasser für eine unermessliche Mannigfaltigkeit von zum Theil flüchtigen Stoffen, vermuthlich durch Zersetzung und andere Art der Verbindung, hervorzubringen weiss, so kann man sich vorstellen, welche Mannigfaltigkeit von Werkzeugen die Nerven an ihren Enden in dem Gehirnwasser, (das vielleicht nichts mehr, als gemeines Wasser sein mag,) vor sich finden, um dadurch für die Sinnenwelt empfänglich und wechselseitig wiederum auch auf sie wirksam zu sein.

Wenn man nun als Hypothese annimmt, dass dem Gemüth im empirischen Denken, d. i. im Auflösen und Zusammensetzen gegebener Sinnenvorstellungen ein Vermögen der Nerven untergelegt sei, nach ihrer Verschiedenheit das Wasser der Gehirnhöhle in jene Urstoffe zu zersetzen, und so durch Entbindung des einen oder des andern derselben verschiedene Empfindungen spielen zu lassen, (z. B. die des Lichts vermittelst des gereizten Sehenerven, oder des Schalls durch den Hörnerven u. s. w.,) so doch, dass diese Stoffe, nach aufhörendem Reiz, sofort wiederum zusammenflössen; so könnte man sagen, dieses Wasser werde continuirlich organisirt, ohne doch jemals organisirt zu sein; wodurch dann doch ebendasselbe erreicht wird, was man mit der beharrlichen Organisation beabsichtigte, nämlich die collective Einheit aller Sinnenvorstellungen in einem gemeinsamen Organ *(sensorium commune)*, aber nur nach seiner chemischen Zergliederung begreiflich zu machen.

Aber die eigentliche Aufgabe, wie sie nach Haller vorgestellt wird, ist hiemit doch nicht aufgelöst; sie ist nicht blos physiologisch, sondern sie soll auch zum Mittel dienen, die Einheit des Bewusstseins seiner selbst, (welche dem Verstande angehört,) im Raumesverhältniss der Seele zu den Organen des Gehirns, (welches zum äusseren Sinne gehört,) mithin den Sitz der Seele als ihre locale Gegenwart, vorstellig zu machen, welches eine Aufgabe für die Metaphysik, für diese aber nicht allein unauflöslich, sondern auch an sich widersprechend ist. —

Denn wenn ich den Ort meiner Seele, d. i. meines absoluten Selbsts irgendwo im Raume anschaulich machen soll, so muss ich mich selbst durch ebendenselben Sinn wahrnehmen, wodurch ich auch die mich zunächst umgebende Materie wahrnehme; so wie dieses geschieht, wenn ich meinen Ort in der Welt als Mensch bestimmen will, nämlich dass ich meinen Körper in Verhältniss auf andere Körper ausser mir betrachten muss. — Nun kann die Seele sich nur durch den inneren Sinn, den Körper aber, (es sei inwendig oder äusserlich,) nur durch äussere Sinne wahrnehmen, mithin sich schlechterdings keinen Ort bestimmen, weil sie sich zu diesem Behuf zum Gegenstand ihrer eigenen äusseren Anschauung machen und sich ausser sich selbst versetzen müsste; welches sich widerspricht. — Die verlangte Auflösung also der Aufgabe vom Sitz der Seele, die der Metaphysik zugemuthet wird, führt auf eine unmögliche Grösse ($\sqrt{-2}$); und man kann dem, der sie unternimmt, mit dem Terenz zurufen: *nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias;* indess es dem Physiologen, dem die blose dynamische Gegenwart, wo möglich, bis zur unmittelbaren verfolgt zu haben genügt, auch nicht verargt werden kann, den Metaphysiker zum Ersatz des noch Mangelnden aufgefordert zu haben.

[illegible]

Die verlangte Auflösung also der Aufgabe vom Sitz der Seele, [illegible] der Metaphysik zugemuthet wird, führt auf eine unmögliche Größe ($\sqrt{-2}$), [illegible]

[illegible]

XI.

Von

einem neuerdings erhobenen

vornehmen Ton

in der Philosophie.

1796.

Der Name der Philosophie ist, nachdem er seine erste Bedeutung: einer wissenschaftlichen Lebensweisheit, verlassen hatte, schon sehr früh als Titel der Ausschmückung des Verstandes nicht gemeiner Denker in Nachfrage gekommen, für welche sie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimnisses vorstellte. — Den Asceten in der makarischen Wüste hiess ihr Mönchsthum die Philosophie. Der Alchemist nannte sich *philosophus per ignem*. Die Logen alter und neuer Zeiten sind Adepten eines Geheimnisses durch Tradition, von welchem sie uns missgünstiger Weise nichts aussagen wollen *(philosophus per initiationem)*. Endlich sind die neuesten Besitzer desselben diejenigen, welche es in sich haben, aber unglücklicher Weise es nicht aussagen und durch Sprache allgemein mittheilen können *(philosophus per inspirationem)*. Wenn es nun ein Erkenntniss des Uebersinnlichen, (das, in theoretischer Absicht, allein ein wahres Geheimniss ist,) gäbe, welches zu enthüllen in praktischer Absicht dem menschlichen Verstande allerdings möglich ist; so würde doch ein solches aus demselben, als einem Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe, demjenigen weit nachstehen, welches als ein Vermögen der Anschauung unmittelbar durch den Verstand wahrgenommen werden könnte; denn der discursive Verstand muss vermittelst der ersteren viele Arbeit zu der Auflösung, und wiederum der Zusammensetzung seiner Begriffe nach Principien verwenden, und viele Stufen mühsam besteigen, um im Erkenntniss Fortschritte zu thun, statt dessen eine intellectuelle Anschauung den Gegenstand unmittelbar und auf einmal fassen und darstellen würde. — Wer sich also im Besitz der letztern zu sein dünkt, wird auf den erstern mit Verachtung herabsehen; und umgekehrt ist die Gemächlichkeit eines solchen Vernunftgebrauchs eine starke Verleitung, ein dergleichen Anschauungs-

vermögen dreist anzunehmen, imgleichen eine darauf gegründete Philosophie bestens zu empfehlen; welches sich auch aus dem natürlichen selbstsüchtigen Hange der Menschen, dem die Vernunft schweigend nachsieht, leicht erklären lässt.

Es liegt nämlich nicht blos in der natürlichen Trägheit, sondern auch in der Eitelkeit der Menschen (einer missverstandenen Freiheit), dass die, welche zu leben haben, es sei reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müssen, um zu leben, sich für Vornehme halten. — Der Araber oder Mongole verachtet den Städter, und dünkt sich vornehm in Vergleichung mit ihm, weil das Herumziehen in den Wüsten mit seinen Pferden und Schafen mehr Belustigung, als Arbeit ist. Der Waldtunguse meint seinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er sagt: „dass du dein Vieh selber erziehen magst, wie der Buräte!" Dieser gibt die Verwünschung weiter ab, und sagt: „dass du den Acker bauen magst, wie der Russe!" Der Letztere wird vielleicht nach seiner Denkungsart sagen: „dass du am Weberstuhl sitzen magst, wie der Deutsche!" — Mit einem Wort: alle dünken sich vornehmer, nach dem Maasse als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings so weit gekommen, dass sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und geniessen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt; und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, dass sie sich mit denen, welche — schulmässig — von der Kritik ihres Erkenntnissvermögens zum dogmatischen Erkenntniss langsam und bedächtig fortzuschreiten sich verbunden halten, in eine Linie zu stellen gar nicht gemeinet sind, sondern — geniemässig — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres alles das, was Fleiss nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr zu leisten im Stande sind. Mit Wissenschaften, welche Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwissenschaft, alte Geschichte, Sprachkunde u. s. w., selbst mit der Philosophie, sofern sie sich auf methodische Entwicklung und systematische Zusammenstellung der Begriffe einzulassen genöthigt ist, kann Mancher wohl auf pedantische Art stolz thun; aber keinem Andern, als dem Philosophen der Anschauung, der nicht durch die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses sich von unten hinauf, sondern sie überfliegend, durch eine ihm nichts kostende Apotheose von oben herab demonstrirt, kann es ein-

fallen, vornehm zu thun; weil er da aus eigenem Ansehen spricht, und Keinem deshalb Rede zu stehen verbunden ist.

Und nun zur Sache selbst!

Plato, eben so gut Mathematiker, als Philosoph, bewunderte an den Eigenschaften gewisser geometrischer Figuren, z. B. des Zirkels, eine Art von Zweckmässigkeit, d. i. Tauglichkeit zur Auflösung einer Mannigfaltigkeit von Problemen oder Mannigfaltigkeit der Auflösung eines und desselben Problems, (wie etwa in der Lehre von geometrischen Oertern,) aus einem Princip, gleich als ob die Erfordernisse zur Construction gewisser Grössenbegriffe absichtlich in sie gelegt seien, obgleich sie als nothwendig *a priori* eingesehen und bewiesen werden können. Zweckmässigkeit ist aber nur durch Beziehung des Gegenstandes auf einen Verstand, als Ursache, denkbar.

Da wir nun mit unserm Verstande, als einem Erkenntnissvermögen durch Begriffe, das Erkenntniss nicht über unsern Begriff *a priori* erweitern können, (welches doch in der Mathematik wirklich geschieht;) so musste Plato Anschauungen *a priori* für uns Menschen annehmen, welche aber nicht in unserm Verstande ihren ersten Ursprung hätten, denn unser Verstand ist nicht ein Anschauungs-, nur ein discursives, oder Denkungsvermögen, sondern in einem solchen, der zugleich der Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem göttlichen Verstande, welche Anschauungen direct dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unsere Anschauung aber dieser göttlichen Ideen, (denn eine Anschauung *a priori* mussten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen synthetischer Sätze *a priori* in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten,) sei uns nur indirect, als der Nachbilder *(ectypa)*, gleichsam der Schattenbilder aller Dinge, die wir *a priori* synthetisch erkennen, mit unserer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieser Ideen, durch Vergessenheit ihres Ursprungs bei sich geführt habe, zu Theil geworden; als eine Folge davon, dass unser Geist (nun Seele genannt) in einen Körper gestossen worden, von dessen Fesseln sich allmählig loszumachen, jetzt das edle Geschäft der Philosophie sein müsse.*

* Plato verfährt mit allen diesen Schlüssen wenigstens consequent. Ihm

Wir müssen aber auch nicht den PYTHAGORAS vergessen, von dem uns nun freilich zu wenig bekannt ist, um über das metaphysische Princip seiner Philosophie etwas Sicheres auszumachen. — Wie bei PLATO die Wunder der Gestalten (der Geometrie), so erweckten bei PYTHAGORAS die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anschein einer gewissen Zweckmässigkeit, und eine in die Beschaffenheit derselben gleichsam absichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflösung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anschauung *a priori* (Raum und Zeit) und nicht blos ein discursives Denken vorausgesetzt werden muss, die Aufmerksamkeit, als auf eine Art der Magie, lediglich um sich die Möglichkeit, nicht blos der Erweiterung unserer Grössenbegriffe überhaupt, sondern auch der besonderen und gleichsam geheimnissreichen Eigenschaften derselben begreiflich zu machen. — Die Geschichte sagt, dass ihn die Entdeckung des Zahlverhältnisses unter den Tönen und des Gesetzes nach welchem sie allein eine Musik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe: dass, weil in diesem Spiel der Empfindungen die Mathematik (als Zahlenwissenschaft) ebensowohl das Princip der Form desselben (und zwar, wie es scheint, *a priori*, seiner Nothwendigkeit wegen,) enthält, uns eine, wenn gleich nur dunkle Anschauung einer Natur, die durch einen über sie herrschenden Verstand nach Zahlgleichungen geordnet worden, beiwohne; welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphä-

schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?" Hätte er damals auf das rathen können, was sich allererst späterhin vorgefunden hat: dass es allerdings Anschauungen *a priori*, aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche (unter dem Namen des Raumes und der Zeit) gebe, dass daher alle Gegenstände der Sinne von uns blos als Erscheinungen, und selbst ihre Formen, die wir in der Mathematik *a priori* bestimmen können, nicht die der Dinge an sich selbst, sondern (subjective) unserer Sinnlichkeit sind, die also für alle Gegenstände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter gelten; so würde er die reine Anschauung, (deren er bedurfte, um sich das synthetische Erkenntniss *a priori* begreiflich zu machen,) nicht im göttlichen Verstande, und dessen Urbildern aller Wesen, als selbstständiger Objecte, gesucht und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben. — Denn das sah er wohl ein, dass, wenn er in der Anschauung, die der Geometrie zum Grunde liegt, das Object an sich selbst empirisch anschauen zu können behaupten wollte, das geometrische Urtheil und die ganze Mathematik blose Erfahrungswissenschaft sein würde; welches der Nothwendigkeit widerspricht, die (neben der Anschaulichkeit) gerade das ist, was ihr einen so hohen Rang unter allen Wissenschaften zusichert.

ren hervorbrachte. Nun ist nichts die Sinne belebender, als die Musik; das belebende Princip im Menschen aber ist die Seele; und da Musik, nach PYTHAGORAS, blos auf wahrgenommenen Zahlverhältnissen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Princip im Menschen, die Seele, zugleich ein freies sich selbst bestimmendes Wesen ist; so lässt sich seine Definition derselben: *anima est numerus se ipsum movens,* vielleicht verständlich machen und einigermassen rechtfertigen, wenn man annimmt, dass er durch dieses Vermögen sich selbst zu bewegen, ihren Unterschied von der Materie, als die an sich leblos, und nur durch etwas Aeusseres bewegbar ist, mithin die Freiheit habe anzeigen wollen.

Es war also die Mathematik, über welche PYTHAGORAS sowohl als PLATO philosophirten, indem sie alles Erkenntniss *a priori,* (es möge nun Anschauung oder Begriff enthalten,) zum Intellectuellen zählten, und durch diese Philosophie auf ein Geheimniss zu stossen glaubten, wo kein Geheimniss ist; nicht, weil die Vernunft alle an sie ergehende Fragen beantworten kann, sondern weil ihr Orakel verstummt, wenn die Frage bis so hoch gesteigert worden, dass sie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige schön genannte Eigenschaften des Zirkels, (wie man im MONTUCLA nachsehen kann,) aufstellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm diese Eigenschaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmässigkeit zu enthalten scheinen? so kann darauf keine andere Antwort gegeben werden, als: *quaerit delirus, quod non respondet Homerus.* Der, welcher eine mathematische Aufgabe philosophisch auflösen will, widerspricht sich hiemit selbst; z. B.: was macht, dass das rationale Verhältniss der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein kann? Aber der über eine mathematische Aufgabe Philosophirende glaubt hier auf ein Geheimniss zu stossen, und ebendarum etwas überschwenglich Grosses zu sehen, wo er nichts sieht; und setzt gerade darin, dass er über eine Idee in sich brütet, die er weder sich verständlich machen, noch Andern mittheilen kann, die ächte Philosophie *(philosophia arcani),* wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet im Gefühl und Genuss zu schwärmen, welches freilich weit einladender und glänzender ist, als das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben; — wobei aber auch Armuth und Hoffahrt die belachenswerthe Erscheinung geben, die Philosophie in einem vornehmen Ton sprechen zu hören.

Die Philosophie des ARISTOTELES ist dagegen Arbeit. Ich betrachte

ihn aber hier nur, (so wie beide vorige,) als Metaphysiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntniss *a priori* in ihre Elemente, und als Vernunftkünstler, sie wieder daraus (den Kategorien) zusammenzusetzen; dessen Bearbeitung, so weit sie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob sie zwar im Fortschreiten verunglückte, dieselben Grundsätze, die im Sinnlichen gelten, (ohne dass er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte,) auch aufs Uebersinnliche auszudehnen, bis wohin seine Kategorien nicht zulangen, wo es nöthig war, das Organ des Denkens in sich selbst, die Vernunft, nach den zwei Feldern derselben, dem theoretischen und praktischen, vorher einzutheilen und zu messen, welche Arbeit aber späteren Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philosophiren, (bei dem man der Philosophie entbehren kann,) anhören und würdigen.

Dass vornehme Personen philosophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphysik hinauf geschähe, muss ihnen zur grössten Ehre angerechnet werden, und sie verdienen Nachsicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verstoss wider die Schule, weil sie sich doch zu dieser auf den Fuss der bürgerlichen Gleichheit herablassen.* — Dass aber sein-

* Es ist doch ein Unterschied zwischen Philosophiren und den Philosophen machen. Das Letztere geschieht im vornehmen Ton, wenn der Despotismus über die Vernunft des Volks, (ja wohl gar über seine eigene,) durch Fesselung an einen blinden Glauben, für Philosophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B. „der Glaube an die Donnerlegion zu Zeiten des Mark Aurel“, imgleichen „an das dem Apostaten Julian zum Possen unter dem Schutt von Jerusalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer“; welcher für die eigentliche ächte Philosophie ausgegeben, und das Gegentheil derselben, „der Köhlerunglaube“ genannt wird, (gerade als ob die Kohlbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Ansehung der ihnen zugetragenen Mährchen, sehr ungläubisch zu sein;) wozu dann auch die Versicherung kommt, dass es mit der Philosophie seit schon zweitausend Jahren ein Ende habe, weil „der Stagirit für die Wissenschaft so viel erobert habe, dass er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erspähen überlassen hat“. So sind die Gleichmacher der politischen Verfassung nicht blos diejenigen, welche nach ROUSSEAU wollen, dass die Staatsbürger insgesammt einander gleich seien, weil ein Jeder alles ist; sondern auch diejenigen, welche wollen, dass alle einander gleichen, weil sie ausser Einem insgesammt nichts seien, und sind Monarchisten aus Neid: die bald den PLATO, bald den ARISTOTELES auf den Thron erheben, um, bei dem Bewusstsein ihres eigenen Unvermögens selbst zu denken, die verhasste Vergleichung mit andern zugleich Lebenden nicht auszu-

wollende Philosophen vornehm thun, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre Zunftgenossen erheben, und deren unveräusserliches Recht der Freiheit und Gleichheit, in Sachen der blosen Vernunft, verletzen.

Das Princip, durch Einfluss eines höheren Gefühls philosophiren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht; denn wer will mir mein Gefühl streiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, dass dieses Gefühl nicht blos subjectiv in mir sei, sondern einem Jeden angesonnen werden könne, mithin auch objectiv und als Erkenntnissstück, also nicht etwa blos als Begriff vernünftelt, sondern als Anschauung (Auffassung des Gegenstandes selbst) gelte; so bin ich in grossem Vortheil über alle die, welche sich allererst rechtfertigen müssen, um sich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters sprechen, der der Beschwerde überhoben ist, den Titel seines Besitzes zu beweisen *(beati possidentes)*. — Es lebe also die Philosophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache selbst führt! Weg mit der Vernünftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umschweif allgemeiner Merkmale versucht, und die, ehe sie noch einen Stoff hat, den sie unmittelbar ergreifen kann, vorher bestimmte Formen verlangt, denen sie jenen Stoff unterlegen könne! Und gesetzt auch, die Vernunft kann sich über die Rechtmässigkeit des Erwerbs dieser ihrer hohen Einsichten gar nicht weiter erklären, so bleibt es doch ein Factum: „die Philosophie hat ihre fühlbaren Geheimnisse.“ *

stehen. Und so macht (vornehmlich durch den letzteren Ausspruch) der vornehme Mann dadurch den Philosophen, dass er allem ferneren Philosophiren durch Obscuriren ein Ende macht. — — Man kann dieses Phänomen nicht besser in seinem gehörigen Lichte darstellen, als durch die Fabel von Voss (Berl. Monatsschr. Novemb. 1795, letztes Blatt), ein Gedicht, das allein eine Hekatombe werth ist.

* Ein berühmter Besitzer derselben drückt sich hierüber so aus: „Solange die Vernunft, als Gesetzgeberin des Willens, zu den Phänomenen (versteht sich hier, freien Handlungen der Menschen) sagen muss: du gefällst mir — du gefällst mir nicht; solange muss sie die Phänomene als Wirkungen von Realitäten ansehen;“ woraus er dann folgert: dass ihre Gesetzgebung nicht blos einer Form, sondern einer Materie (Stoffs, Zwecks) als Bestimmungsgrundes des Willens, bedürfe, d. i. ein Gefühl der Lust (oder Unlust) an einem Gegenstande müsse vorhergehen, wenn die Vernunft praktisch sein soll. — — Dieser Irrthum, der, wenn man ihn einschleichen liesse, alle Moral vertilgen und nichts, als die Glückseligkeits-Maxime, die eigentlich gar kein objectives Princip haben kann, (weil sie nach Verschiedenheit der

Mit dieser vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch blos in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandniss. — Bisher hatte man nur von drei Stufen des Fürwahrhaltens, bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissenheit, gehört: dem Wissen, Glauben und Meinen.* Jetzt wird eine neue angebracht,

Subjecte verschieden ist,) übrig lassen würde; dieser Irrthum, sage ich, kann nur durch folgenden Probierstein der Gefühle sicher ans Licht gestellt werden. Diejenige Lust (oder Unlust), die nothwendig vor dem Gesetz vorhergehen muss, damit die That geschehe, ist pathologisch; diejenige aber, vor welcher, damit diese geschehe, das Gesetz nothwendig vorhergehen muss, ist moralisch. Jene hat empirische Principien (die Materie der Willkühr), diese ein reines Princip *a priori* zum Grunde, (bei dem es lediglich auf die Form der Willensbestimmung ankommt.) — Hiemit kann auch der Trugschluss (*fallacia causae non causae*) leicht aufgedeckt werden, da der Eudämonist vorgibt: die Lust (Zufriedenheit), die ein rechtschaffener Mann im Prospect hat, um sie im Bewusstsein seines wohlgeführten Lebenswandels dereinst zu fühlen, (mithin die Aussicht auf seine künftige Glückseligkeit,) sei doch die eigentliche Triebfeder, seinen Lebenswandel wohl (dem Gesetze gemäss) zu führen. Denn da ich ihn vorher als rechtschaffen und dem Gesetz gehorsam, d. i. als einen, bei dem das Gesetz vor der Lust vorhergeht, annehmen muss, um künftig im Bewusstsein seines wohlgeführten Lebenswandels eine Seelenlust zu fühlen; so ist es ein leerer Zirkel im Schliessen, um die letztere, die eine Folge ist, zur Ursache jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber gar den Synkretismus einiger Moralisten betrifft, die Eudämonie, wenngleich nicht ganz, doch zum Theil zum objectiven Princip der Sittlichkeit zu machen, (wenn man gleich, dass jene unvermerkt auch subjectiv auf die mit der Pflicht übereinstimmende Willensbestimmung des Menschen mit Einfluss habe, einräumt;) so ist das doch der gerade Weg, ohne alles Princip zu sein. Denn die sich einmengenden, von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu ebendenselben Handlungen, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fliessen, hinwirken, verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische Gesinnung selbst, deren Werth und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Ueberwindung aller ihrer Anpreisungen, keinem andern, als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen.

* Man bedient sich des mittelsten Worts im theoretischen Verstande auch bisweilen als gleichbedeutend mit dem: etwas für wahrscheinlich halten; und da muss wohl bemerkt werden, dass von dem, was über alle mögliche Erfahrungsgrenze hinausliegt, weder gesagt werden kann, es sei wahrscheinlich, noch es sei unwahrscheinlich, mithin auch das Wort: Glaube, in Ansehung eines solchen Gegenstandes in theoretischer Bedeutung gar nicht stattfindet. — Unter dem Ausdruck: dieses oder jenes ist wahrscheinlich, versteht man ein Mittelding (des Fürwahrhaltens) zwischen Meinen und Wissen; und da geht es ihm so wie allen andern Mitteldingen, dass man daraus machen kann, was man will. — Wenn aber

die gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Vorempfindung *(praevisio sensitiva)* dessen sein soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d. i. Ahnung des Uebersinnlichen.

Jemand z. B. sagt: es ist wenigstens wahrscheinlich, dass die Seele nach dem Tode lebe, so weiss er nicht, was er will. Denn wahrscheinlich heisst dasjenige, was für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewissheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite hat. Die Gründe also müssen insgesammt ein partiales Wissen, einen Theil der Erkenntniss des Objects, worüber geurtheilt wird, enthalten. Ist nun der Gegenstand gar kein Object einer uns möglichen Erkenntniss, (dergleichen die Natur der Seele, als lebender Substanz auch ausser der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geist ist,) so kann über die Möglichkeit derselben weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich, sondern gar nicht geurtheilt werden. Denn die vorgeblichen Erkenntnissgründe sind in einer Reihe, die sich dem zureichenden Grunde, mithin der Erkenntniss selbst, gar nicht nähert, indem sie auf etwas Uebersinnliches bezogen werden, von dem, als einem solchem, kein theoretisches Erkenntniss möglich ist.

Ebenso ist es mit dem Glauben an ein Zeugniss eines Andern, das etwas Uebersinnliches betreffen soll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines Zeugnisses ist immer etwas Empirisches; und die Person, der ich auf ihr Zeugniss glauben soll, muss ein Gegenstand einer Erfahrung sein. Wird sie aber als ein übersinnliches Wesen genommen, so kann ich von ihrer Existenz selber, mithin dass es ein solches Wesen sei, welches mir dieses bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden, (weil das sich selbst widerspricht,) auch nicht aus der subjectiven Unmöglichkeit, mir die Erscheinung eines mir gewordenen inneren Zurufs anders, als aus einem übernatürlichen Einfluss erklären zu können, darauf schliessen; (zufolge dem, was eben von der Beurtheilung nach Wahrscheinlichkeit gesagt worden). Also gibt es keinen theoretischen Glauben an das Uebersinnliche.

In praktischer (moralisch-praktischer) Bedeutung aber ist ein Glaube an das Uebersinnliche nicht allein möglich, sondern er ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich übersinnlich, mithin nicht empirisch, ist dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Auctorität (durch einen kategorischen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretisch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrschers, durch meine Kräfte allein, unausführbar ist (das höchste Gut). An ihn aber moralisch-praktisch glauben, heisst nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verstehen, Aufklärung, und zu bewirken, Triebfedern bekomme; denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objectiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre; weil jener Imperativ, (der nicht das Glauben, sondern das Handeln gebietet,) auf Seiten des Menschen Gehorsam und Unterwerfung seiner Willkühr unter dem Gesetz, von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden Willens aber zugleich ein dem Zweck angemessenes Vermögen, (das nicht das menschliche ist,) enthält, zu dessen Behuf die menschliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) ge-

Dass hierin nun ein gewisser mystischer Tact, ein Uebersprung *(salto mortale)* von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege, leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transscendent sind und zu keinem eigenen Erkenntniss des Gegenstandes führen können, nothwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung) verheissen müssen; was dann der Tod aller Philosophie ist.

Plato der Akademiker ward also, obzwar ohne seine Schuld, (denn er gebrauchte seine intellectuellen Anschauungen nur rückwärts zum Erklären der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses *a priori*, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verstande lesbaren Ideen zu erweitern,) der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie. — Ich möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutsche übersetzten) Plato den Briefsteller mit dem ersteren vermengen. Dieser will, ausser „den vier zur Erkenntniss gehörigen Dingen, dem Namen des Gegenstandes, der Beschreibung, der Darstellung, und der Wissenschaft, noch ein fünftes" (Rad am Wagen), „nämlich noch den Gegenstand selbst und sein wahres Sein." — „Dieses unveränderliche Wesen, das sich nur in der Seele und durch die Seele anschauen lässt, in dieser aber, wie von einem springenden Funken Feuers, sich von selbst ein Licht anzündet, will er" (als exaltirter Philosoph) „ergriffen haben; von welchem man gleichwohl nicht reden könne, weil man sofort seiner Unwissenheit überführt werden würde, am wenigsten zum Volk; weil jeder Versuch dieser Art schon gefährlich sein würde, theils dadurch, dass diese hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung ausgesetzt, theils," (was hier das einzige Vernünftige ist,) „dass die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eitlen Wahn der Kenntniss grosser Geheimnisse gespannt werden dürfte."

bieten kann, als der nicht immer oder ganz in der Gewalt des Menschen ist. Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: ich will, dass deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen, schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen), zugleich gedacht, und bedarf es nicht, besonders aufgedrungen zu werden.

Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht blos für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist, und indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz von dem Volke, (worunter alle Uneingeweihete verstanden werden,) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm thut! — Es sei mir erlaubt, einige neuere Beispiele davon anzuführen.

In der neueren mystisch-platonischen Sprache heisst es: „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröthe zeichnen; die Sonne muss geahnet werden.“ Aber Niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht selbst schon eine gesehen hat; denn es könnte wohl sein, dass auf unserem Glob regelmässig auf die Nacht Tag folgte, (wie in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte,) ohne dass man, wegen des beständig bezogenen Himmels, jemals eine Sonne zu sehen bekäme, und alle Geschäfte gleichwohl nach diesem Wechsel (des Tages und der Jahreszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indess würde in einem solchen Zustande der Dinge ein wahrer Philosoph eine Sonne zwar nicht ahnen, (denn das ist nicht seine Sache,) aber doch vielleicht darauf rathen können, um durch Annehmung einer Hypothese von einem solchen Himmelskörper jenes Phänomen zu erklären, und es auch so glücklich treffen können. — Zwar in die Sonne (das Uebersinnliche) hinein sehen, ohne zu erblinden, ist nicht möglich; aber sie in der Reflexe (der die Seele moralisch erleuchtenden Vernunft), und selbst in praktischer Absicht hinreichend zu sehen, wie der ältere Plato that, ist ganz thunlich; wogegen die Neuplatoniker „uns sicher nur eine Theatersonne geben“, weil sie uns durch Gefühle (Ahnungen), d. i. blos das Subjective, was gar keinen Begriff von dem Gegenstande gibt, täuschen wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntniss des Objectiven hinzuhalten, was aufs Ueberschwengliche angelegt ist. — In solchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verständlich machen sollen, ist nun der platonisirende Gefühlsphilosoph unerschöpflich; z. B. „der Göttin Weisheit so nahe zu kommen, dass man das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann;“ aber auch in Preisung der Kunst des Afterplato, „da er den Schleier der Isis nicht aufheben kann, ihn doch so dünne zu machen, dass man unter ihm die Göttin ahnen kann.“ Wie dünne, wird hiebei nicht gesagt; vermuthlich doch noch so dicht, dass man aus dem Gespenst machen kann, was man will; denn sonst wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden sollte.

Zu eben demselben Behuf werden nun, beim Mangel scharfer Beweise, „Analogien, Wahrscheinlichkeiten", (von denen schon oben geredet worden,) „und Gefahr vor Entmannung der durch metaphysische* Subli-

* Was der Neuplatoniker bisher gesprochen hat, ist, was die Behandlung seines Thema betrifft, lauter Metaphysik; und kann also nur die formalen Principien der Vernunft angehen. Sie schiebt aber auch eine Hyperphysik, d. i. nicht etwa Principien der praktischen Vernunft, sondern eine Theorie von der Natur des Uebersinnlichen (von Gott, dem menschlischen Geist) unvermerkt mit unter, und will diese „nicht so gar fein" gesponnen wissen. Wie gar nichts aber eine Philosophie, die hier die Materie (das Object) der reinen Vernunftbegriffe betrifft, sei, wenn sie (in der transscendentalen Theologie) nicht von allen empirischen Fäden sorgfältig abgelöset worden, mag durch folgendes Beispiel erläutert werden.

Der transscendentale Begriff von Gott, als dem allerrealsten Wesen, kann in der Philosophie nicht umgangen werden, so abstract er auch ist; denn er gehört zum Verbande und zugleich zur Läuterung aller concreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen. Nun fragt sich: soll ich mir Gott als Inbegriff (*complexus, aggregatum*) aller Realitäten, oder als obersten Grund derselben denken? Thue ich das Erstere, so muss ich von diesem Stoff, woraus ich das höchste Wesen zusammensetze, Beispiele anführen, damit der Begriff derselben nicht gar leer und ohne Bedeutung sei. Ich werde ihm also Verstand, oder auch einen Willen u. dgl. als Realitäten beilegen. Nun ist aber der Verstand, den ich kenne, ein Vermögen zu denken, d. i. ein discursives Vorstellungsvermögen, oder ein solches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein ist, (von deren Unterschiede ich also im Denken abstrahiren muss,) mithin nicht ohne Beschränkung des Subjects möglich ist Folglich ist ein göttlicher Verstand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem andern Verstande, der etwa ein Anschauungsvermögen wäre, nicht den mindesten Begriff; folglich ist der von einem Verstande, den ich in dem höchsten Wesen setze, völlig sinnleer. — Ebenso: wenn ich in ihm eine andere Realität, einen Willen, setze, durch den er Ursache aller Dinge ausser ihm ist, so muss ich einen solchen annehmen, bei welchem seine Zufriedenheit (*acquiescentia*) durchaus nicht vom Dasein der Dinge ausser ihm abhängt; denn das wäre Einschränkung (*negatio*). Nun habe ich wiederum nicht den mindesten Begriff, kann auch kein Beispiel von einem Willen geben, bei welchem das Subject nicht seine Zufriedenheit auf dem Gelingen seines Wollens gründete, der also nicht von dem Dasein des äusseren Gegenstandes abhinge. Also ist der Begriff von einem Willen des höchsten Wesens, als einer ihm inhärirenden Realität, sowie der vorige, entweder ein leerer, oder, (welches noch schlimmer ist,) ein anthropomorphistischer Begriff, der, wenn er, wie unvermeidlich ist, ins Praktische gezogen wird, alle Religion verdirbt, und sie in Idololatrie verwandelt. — Mache ich mir aber vom *ens realissimum* den Begriff als Grund aller Realität, so sage ich: Gott ist das Wesen, welches den Grund alles dessen in der Welt enthält, wozu wir Menschen einen Verstand anzunehmen nöthig haben, (z. B. alles Zweckmässigen in derselben;) er ist das Wesen, von welchem das Dasein aller Weltwesen seinen Ursprung hat, nicht

mation so feinnervig gewordenen Vernunft, dass sie in dem Kampf mit dem Laster schwerlich werde bestehen können," als Argument aufgeboten; da doch eben in diesen Principien *a priori* die praktische Vernunft ihre sonst nie geahnte Stärke recht fühlt, und vielmehr durchs untergeschobene Empirische, (welches ebendarum zur allgemeinen Gesetzgebung untauglich ist,) entmannet und gelähmt wird.

aus der Nothwendigkeit seiner Natur (*per emanationem*), sondern nach einem Verhältnisse, wozu wir Menschen einen freien Willen annehmen müssen, um uns die Möglichkeit desselben verständlich zu machen. Hier kann uns nun, was die Natur des höchsten Wesens (objectiv) sei, ganz unerforschlich und ganz ausser der Sphäre aller uns möglichen theoretischen Erkenntniss gesetzt sein, und doch (subjectiv) diesen Begriffen Realität in praktischer Rücksicht (auf den Lebenswandel) übrig bleiben; in Beziehung auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verstandes und Willens mit dem des Menschen und dessen praktischer Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretisch betrachtet dazwischen gar keine Analogie stattfindet. Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Auctorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen die praktische reine Vernunft nöthigt.

Wenn daher einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeisterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil sie diese Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhascht und sich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben, sagt: „er verachte denjenigen, der sich seinen Gott zu machen denkt;" so gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaste, deren Ton (als besonders Begünstigter) vornehm ist. Denn es ist für sich selbst klar, dass ein Begriff, der aus unserer Vernunft hervorgehen muss, von uns selbst gemacht sein müsse. Hätten wir ihn von irgend einer Erscheinung (einem Erfahrungsgegenstande) abnehmen wollen, so wäre unser Erkenntnissgrund empirisch, und zur Gültigkeit für Jedermann, mithin zu der apodiktischen praktischen Gewissheit, die ein allgemein verbindendes Gesetz haben muss, untauglich. Vielmehr müssten wir eine Weisheit, die uns persönlich erschiene, zuerst an jenen von uns selbst gemachten Begriff, als das Urbild, halten, um zu sehen, ob diese Person auch dem Charakter jenes selbstgemachten Urbildes entspreche; und selbst alsdann noch, wenn wir nichts an ihr antreffen, was diesem widerspricht, ist es doch schlechterdings unmöglich, die Angemessenheit mit demselben anders, als durch sinnliche Erfahrung, (weil der Gegenstand übersinnlich ist,) zu erkennen; welches sich widerspricht. Die Theophanie macht also aus der Idee des Plato ein Idol, welches nicht anders, als abergläubisch verehrt werden kann; wogegen die Theologie, die von Begriffen unserer eigenen Vernunft ausgeht, ein Ideal aufstellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es selbst aus den heiligsten von der Theologie unabhängigen Pflichten entspringt.

Endlich setzt die allerneueste deutsche Weisheit ihren Aufruf, durchs Gefühl zu philosophiren, (nicht etwa, wie die um verschiedene Jahre ältere, durch Philosophie das sittliche Gefühl in Bewegung und Kraft zu versetzen,) auf eine Probe aus, bei der sie nothwendig verlieren muss. Ihre Ausforderung lautet: „das sicherste Kennzeichen der Aechtheit der Menschenphilosophie ist nicht das, dass sie uns gewisser, sondern dass sie uns besser mache.“ — Von dieser Probe kann nicht verlangt werden, dass das (durchs Geheimnissgefühl bewirkte) Besserwerden des Menschen von einem dessen Moralität auf der Probierkapelle untersuchenden Münzwardein attestirt werde; denn den Schrot guter Handlungen kann zwar Jeder leicht wägen, aber, wie viel auf die Mark Fein sie in der Gesinnung enthalten, wer kann darüber ein öffentlich geltendes Zeugniss ablegen? Und ein solches müsste es doch sein, wenn dadurch bewiesen werden soll, dass jenes Gefühl überhaupt bessere Menschen mache, wogegen die wissenschaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos sei. Den Probierstein hiezu kann also keine Erfahrung liefern, sondern er muss allein in der praktischen Vernunft, als *a priori* gegeben, gesucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl, (welches an sich empirisch und hiemit zufällig ist,) wird allein durch die Stimme der Vernunft *(dictamen rationis)*, die zu Jedermann deutlich spricht und einer wissenschaftlichen Erkenntniss fähig ist, aufgeregt, nicht aber etwa durchs Gefühl eine besondere praktische Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich ist; weil jene sonst nie allgemeingültig sein könnte. Man muss also *a priori* einsehen können, welches Princip bessere Menschen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt und auf den mächtigen Eindruck Acht gibt, den es auf sie macht.

Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen. Er ist überzeugt, dass, wenn auch die letztern insgesammt vereinigt sich gegen jene verschwören, die Majestät des Gesetzes, welches ihm seine eigene Vernunft vorschreibt, sie doch alle unbedenklich überwiegen müsse, und sein Wille also auch dazu vermögend sei. Alles dieses kann und muss dem Menschen, wenngleich nicht wissenschaftlich, doch deutlich vorgestellt werden, damit er sowohl der Auctorität seiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote selbst gewiss sei; und ist sofern Theorie. — Nun stelle ich den Menschen auf, wie er sich selbst fragt: was ist das in mir, welches macht, dass ich die innigsten Anlockungen meiner Triebe und alle

Wünsche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Ersatz verspricht, und keinen Verlust bei Uebertretung desselben androht; ja das ich nur um desto inniglicher verehre, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Diese Frage regt durch das Erstaunen über die Grösse und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhüllt, (denn die Antwort: es ist die Freiheit, wäre tautologisch, weil diese eben das Geheimniss selbst ausmacht,) die ganze Seele auf. Man kann nicht satt werden, sein Augenmerk darauf zu richten und in sich selbst eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und diese Bewunderung ist eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn, über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln, noch die Darstellung dieses Geheimnisses eine besondere oft wiederholte Beschäftigung der Lehre ausmachte, tief in die Seele eindringen und nicht ermangeln würde, die Menschen moralisch besser zu machen.

Hier ist nun das, was ARCHIMEDES bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, sondern blos an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz, als sichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen, selbst beim Widerstande der ganzen Natur, durch ihre Grundsätze zu bewegen. Das ist nun das Geheimniss, welches nur nach langsamer Entwickelung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit fühlbar werden kann. — Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern *a priori* (als wirkliche Einsicht innerhalb der Grenze unserer Vernunft) gegeben, und erweitert sogar das Vernunfterkenntniss, aber nur in praktischer Rücksicht, bis zum Uebersinnlichen; nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniss begründete (das mystische), sondern durch ein deutliches Erkenntniss, welches auf Gefühl (das moralische) hinwirkt. — Der Ton des sich dünkenden Besitzers dieses wahren Geheimnisses kann nicht vornehm sein; denn nur das dogmatische oder historische Wissen blähet auf. Das durch Kritik seiner eigenen Vernunft herabgestimmte des ersteren nöthigt unvermeidlich zur Mässigung in Ansprüchen (Bescheidenheit); die Anmassung des letzteren aber, die Belesenheit im PLATO und den Classikern, die nur zur Cultur des Geschmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philosophen machen zu wollen.

Die Rüge dieses Anspruchs schien mir jetziger Zeit nicht überflüssig zu sein, wo Ausschmückung mit dem Titel der Philosophie eine Sache der Mode geworden, und der Philosoph der Vision, (wenn man einen solchen einräumt,) wegen der Gemächlichkeit, die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen grossen Anhang um sich versammeln könnte, (wie denn Kühnheit ansteckend ist;) welches die Polizei im Reiche der Wissenschaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art, über das Formale in unserer Erkenntniss, (welches doch das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie ist,) als eine Pedanterei, unter dem Namen „einer Formgebungsmanufactur" abzusprechen, bestätigt diesen Verdacht, nämlich einer geheimen Absicht: unter dem Aushängeschilde der Philosophie in der That alle Philosophie zu verbannen und als Sieger über sie vornehm zu thun, (*pedibus subjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo* Lucret.) — Wie wenig aber dieser Versuch unter Beleuchtung einer immer wachsamen Kritik gelingen könne, ist aus folgendem Beispiel zu ersehen.

In der Form besteht das Wesen der Sache (*forma dat esse rei*, hiess es bei den Scholastikern,) sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen), und selbst die reine Mathematik ist nichts Anderes, als eine Formenlehre der reinen Anschauung; sowie die Metaphysik, als reine Philosophie, ihr Erkenntniss zu oberst auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Object (Materie der Erkenntniss) subsumirt werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses *a priori*, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können. — Den Uebergang aber zum Uebersinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderstehlich treibt und den sie nur in moralisch-praktischer Rücksicht thun kann, bewirkt sie auch allein durch solche (praktische) Gesetze, welche nicht die Materie der freien Handlungen (ihren Zweck), sondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Gesetzgebung überhaupt, zum Princip machen. In beiden Feldern (des Theoretischen und Praktischen) ist es nicht eine plan- oder gar fabrikenmässig (zu Behuf des Staats) eingerichtete willkührliche Formgebung, sondern eine vor aller, das gegebene Object handhabenden Manufactur, ja ohne einen Gedanken daran, vorhergehende fleissige und sorgsame Arbeit des Subjects, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdi-

gen; hingegen wird der Ehrenmann, der für die Vision des Uebersinnlichen ein Orakel eröffnet, nicht von sich ablehnen können, es auf eine mechanische Behandlung der Köpfe angelegt, und ihr den Namen der Philosophie nur Ehren halber beigegeben zu haben.

Aber, wozu nun all dieser Streit zwischen zwei Parteien, die im Grunde ein und dieselbe gute Absicht haben, nämlich die, weise und rechtschaffen zu machen? — Es ist ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Missverstande, bei der es keiner Aussöhnung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs Künftige noch inniger macht, zu schliessen.

Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Kniee beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist und welches zum Menschen durch seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie blos speculativ ist, und was uns zu thun obliegt (objectiv), immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Princip zum Grunde legen; nur dass das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personificiren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen, (ob wir dieser gleich keine anderen Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden,) eine ästhetische Vorstellungsart ebendesselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Principien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Visionen zu gerathen, die der Tod aller Philosophie sind.

Jene Göttin also ahnen zu können, würde ein Ausdruck sein, der nichts mehr bedeutet, als: durch sein moralisches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Principien, wovon jenes abhängt, sich hat deutlich machen können; welche Ahnung eines Ge-

setzes, sobald es durch schulgerechte Behandlung in klare Einsicht übergeht, das eigentliche Geschäft der Philosophie ist, ohne welche jener Ausspruch der Vernunft die Stimme eines Orakels*, welches allerlei Auslegungen ausgesetzt ist, sein würde.

Uebrigens, „wenn", ohne diesen Vorschlag zum Vergleich anzunehmen, wie Fontenelle bei einer andern Gelegenheit sagte: „Hr. N. doch durchaus an die Orakel glauben will; so kann es ihm Niemand wehren."

* Diese Geheimnisskrämerei ist von ganz eigener Art. Die Adepten derselben haben dessen kein Hehl, dass sie ihr Licht beim Plato angezündet haben; und dieser vorgebliche Plato gesteht frei, dass, wenn man ihn fragt, worin es denn bestehe, (was dadurch aufgeklärt werde,) er es nicht zu sagen wisse. Aber desto besser! Denn da versteht es sich von selbst, dass er, ein anderer Prometheus, den Funken dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Ton reden, wenn man von altem erblichen Adel ist und sagen kann: „In unseren altklugen Zeiten pflegt bald alles, was aus Gefühl gesagt oder gethan wird, für Schwärmerei gehalten zu werden. Armer Plato, wenn du nicht das Siegel des Alterthums auf dir hättest; und wenn man, ohne dich gelesen zu haben, einen Anspruch auf Gelehrsamkeit machen könnte, wer würde dich in dem prosaischen Zeitalter, in welchem das die höchste Weisheit ist, nichts zu sehen, als was vor den Füssen liegt, und nichts anzunehmen, als was man mit Händen greifen kann, noch lesen wollen?" — Aber dieser Schluss ist zum Unglück nicht folgerecht; er beweist zu viel. Denn Aristoteles, ein äusserst prosaischer Philosoph, hat doch gewiss auch das Siegel des Alterthums auf sich, und nach jenem Grundsatze den Anspruch darauf, gelesen zu werden! — Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophiren, möchte so wohl aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prose, sondern in Versen zu schreiben.

XII.

Ausgleichung

eines

auf Missverstand beruhenden

mathematischen Streits.

1796.

In einer Abhandlung der Berl. Monatsschr. (Mai 1796, S. 395. 396[1]) hatte ich, unter andern Beispielen von der Schwärmerei, zu welcher Versuche über mathematische Gegenstände zu philosophiren verleiten können, auch dem Pythagorischen Zahlenmystiker die Frage in den Mund gelegt: „was macht, dass das rationale Verhältniss der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein kann?“ — Ich hatte also diesen Satz für wahr angenommen; Hr. Doctor und Professor Reimarus aber widerlegt ihn, und beweiset (Berl. Monatsschr. August, No. 6): dass mehrere Zahlen, als die genannten, im gedachten Verhältnisse stehen können.

Nichts scheint also klarer zu sein, als dass wir uns in einem wirklichen mathematischen Streit, (dergleichen überhaupt beinahe unerhört ist,) begriffen finden. Es ist aber bloser Missverstand mit dieser Entzweiung. Der Ausdruck wird von Jedem der Beiden in anderer Bedeutung genommen; sobald man sich also gegen einander verständigt hat, verschwindet der Streit, und beide Theile haben Recht. — Satz und Gegensatz stehen nun so im Verhältnisse.

R. sagt (wenigstens denkt er sich seinen Satz so): „in der unendlichen Menge aller möglichen Zahlen (zerstreut gedacht) gibt es, was die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks betrifft, mehr rationale Verhältnisse, als das der Zahlen 3, 4, 5.“

K. sagt (wenigstens denkt er sich den Gegensatz so): „in der unendlichen Reihe aller in der natürlichen Ordnung (von 0 an, durch continuirliche Vermehrung mit 1) fortschreitenden Zahlen gibt es unter denen einander unmittelbar folgenden (also verbunden gedacht) kein rationales Verhältniss jener Seiten, als nur das der Zahlen 3, 4, 5.“

[1] S. oben S. 469.

Beide Sätze haben strenge Beweise für sich; und keiner von beiden (vermeintlichen) Gegnern hat das Verdienst, der erste Erfinder dieser Beweise zu sein.

Also kommt es nur darauf an: auszumachen, auf wem die Schuld dieses Missverstandes hafte. — Wäre das Thema rein mathematisch, so würde sie K. tragen müssen; denn der Satz drückt die genannte Eigenschaft der Zahlen, (ohne an eine Reihe derselben zu denken,) allgemein aus. Allein hier soll es ja nur zum Beispiel des Unfugs dienen, welchen die Pythagorische Mystik der Zahlen mit der Mathematik treibt, wenn man über deren Sätze philosophiren will; und da konnte wohl vorausgesetzt werden, man werde jenen Gegensatz in der Bedeutung nehmen, in welcher ein Mystiker etwas Sonderbares und ästhetisch Merkwürdiges unter den Zahleigenschaften zu finden glauben konnte; dergleichen eine, auf drei einander zunächst verwandte Zahlen in der unendlichen Reihe derselben eingeschränkte Verbindung ist; wenn gleich die Mathematik hier nichts zu bewundern antrifft.

Dass also Herr Reimarus mit dem Beweise eines Satzes, den, so viel ich weiss, noch Niemand bezweifelt hat, unnöthiger Weise bemüht worden, wird er mir hoffentlich nicht zur Schuld anrechnen.

XIII.

Verkündigung

des nahen

Abschlusses eines Tractats

zum

ewigen Frieden

in der Philosophie.

1796.

XIII

Verkündigung

des nahen

Abschlusses eines Tractats

zum

ewigen Frieden

in der Philosophie

1796.

Erster Abschnitt.

Frohe Aussicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der untersten Stufe der lebenden Natur des Menschen bis zu seiner höchsten, der Philosophie.

CHRYSIPP sagt in seiner stoischen Kraftsprache:* „die Natur hat dem Schwein statt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule.“ Das ist nun die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Cultur, nämlich der blos thierische Instinct. — Es ist aber, als ob der Philosoph hier einen Wahrsagerblick in die physiologischen Systeme unserer Zeit geworfen habe; nur dass man jetzt, statt des Worts Seele, das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat, (woran man auch Recht thut; weil von einer Wirkung gar wohl auf die Kraft, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine, besonders zu dieser Art Wirkung geeignete Substanz geschlossen werden kann,) das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte zurückzuwirken (dem Lebensvermögen) setzt, und denjenigen Menschen gesund nennt, in welchem ein proportionirlicher Reiz weder eine übermässige, noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt; indem widrigenfalls die animalische Operation der Natur in eine chemische übergehen werde, welche Fäulniss zur Folge hat, so dass, nicht, (wie man sonst glaubte,) die Fäulniss aus und nach dem Tode, sondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniss erfolgen müsse. — Hier wird nun die Natur im Menschen noch vor seiner

* CICERO de nat. deor. lib 2, sect. 160.

Menschheit, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier thätig ist, nur um Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt; diese Thätigkeit aber und ihre Erregung ist nicht praktisch, sondern nur noch mechanisch.

A.

Von den physischen Ursachen der Philosophie des Menschen.

Abgesehen von der den Menschen vor allen anderen Thieren auszeichnenden Eigenschaft des Selbstbewusstseins, welcher wegen er ein vernünftiges Thier ist, (dem auch, wegen der Einheit des Bewusstseins nur eine Seele beigelegt werden kann,) so wird der Hang, sich dieses Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nachgerade methodisch, und zwar blos durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philosophiren; darauf sich auch polemisch mit seiner Philosophie an Anderen zu reiben, d. i. zu disputiren, und weil das nicht leicht ohne Affect geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt, offenen Krieg zu führen; — dieser Hang, sage ich, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden müssen, wodurch sie das grosse Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht.

Von der physischen Wirkung der Philosophie.

Sie ist die Gesundheit *(status salubritatis)* der Vernunft, als Wirkung der Philosophie. — Da aber die menschliche Gesundheit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergenesen ist, so ist es mit der blosen Diät der praktischen Vernunft, (etwa einer Gymnastik derselben,) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Gesundheit heisst und auf einer Haaresspitze schwebt, zu erhalten; sondern die Philosophie muss (therapeutisch) als Arzeneimittel *(materia medica)* wirken, zu dessen Gebrauch dann Dispensatorien und Aerzte, (welche letztere aber auch allein diesen Gebrauch zu verordnen berechtigt sind,) erfordert werden: wobei die Polizei darauf wachsam sein muss, dass zunftgerechte Aerzte und nicht blose Liebhaber sich anmassen

anzurathen, welche Philosophie man studiren solle, und so in einer Kunst, von der sie nicht die ersten Elemente kennen, Pfuscherei treiben.

Ein Beispiel von der Kraft der Philosophie, als Arzeneimittels, gab der stoische Philosoph Posidonius durch ein an seiner eigenen Person gemachtes Experiment in Gegenwart des grossen Pompejus (Cicero, Tusc. quaest. lib. 2. sect. 61), indem er durch lebhafte Bestreitung der Epikurischen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, sie in die Füsse herabdemonstrirte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen liess, und so von der unmittelbaren physischen Wirkung der Philosophie, welche die Natur durch sie beabsichtigt (die leibliche Gesundheit), den Beweis gab, indem er über den Satz declamirte, dass der Schmerz nichts Böses sei.*

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philosophie mit dem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Der Dogmatismus (z. B. der Wolf'schen Schule) ist ein Polster zum Einschlafen und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige der Philosphie ist. — Der Skepticismus, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerspiel des ersteren ausmacht,

* Im Lateinischen lässt sich die Zweideutigkeit in den Ausdrücken: das Uebel (*malum*) und das Böse (*pravum*) leichter, als im Griechischen verhüten. — In Ansehung des Wohlseins und der Uebel (der Schmerzen) steht der Mensch (so wie alle Sinnenwesen) unter dem Gesetz der Natur, und ist blos leidend; in Ansehung des Bösen (und Guten) unter dem Gesetz der Freiheit. Jenes enthält das, was der Mensch leidet; dieses, was er freiwillig thut. — In Ansehung des Schicksals ist der Unterschied zwischen rechts und links (*fato vel dextro vel sinistro*) ein bloser Unterschied im äusseren Verhältniss des Menschen. In Ansehung seiner Freiheit aber und dem Verhältniss des Gesetzes zu seinen Neigungen ist es ein Unterschied im Inneren desselben. — Im ersteren Fall wird das Gerade dem Schiefen (*rectum obliquo*), im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten (*rectum pravo s. varo, obtorto*) entgegengesetzt.

Dass der Lateiner ein unglückliches Ereigniss auf die linke Seite stellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht so gewandt ist, einen Angriff abzuwehren, als mit der rechten. Dass aber bei den Augurien, wenn der Auspex sein Gesicht dem sogenannten Tempel (in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzstrahl, der zur Linken geschah, für glücklich ausgab, scheint zum Grunde zu haben, dass der Donnergott, der dem Auspex gegenüber gedacht wurde, seinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

hat nichts, womit er auf die regsame Vernunft Einfluss ausüben kann; weil er alles ungebraucht zur Seite legt. — Der Moderatismus, welcher auf die Halbscheid ausgeht, in der subjectiven Wahrscheinlichkeit den Stein der Weisen zu finden meint und durch Anhäufung vieler isolirten Gründe, (deren keiner für sich beweisend ist,) den Mangel des zureichenden Grundes zu ersetzen wähnt, ist gar keine Philosophie; und mit diesem Arzeneimittel (der Doxologie) ist es, wie mit Pesttropfen oder dem Venedigschen Theriak bewandt: dass sie wegen des gar zu vielen Guten, was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, zu nichts gut sind.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritischen Philosophie mit einem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Kritische Philosophie ist diejenige, welche nicht mit den Versuchen, Systeme zu bauen oder zu stürzen, oder gar nur (wie der Moderatismus) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu stellen, sondern von der Untersuchung der Vermögen der menschlichen Vernunft, (in welcher Absicht es auch sei,) Eroberung zu machen anfängt und nicht so ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philosophemen die Rede ist, die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können. — Nun gibt es doch etwas in der menschlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann und doch seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweist, die in der Erfahrung dargestellt, also auch (und zwar nach einem Princip *a priori*) schlechterdings können geboten werden. Dieses ist der Begriff der Freiheit, und das von dieser abstammende Gesetz des kategorischen, d. i. schlechthin gebietenden Imperativs. — Durch dieses bekommen Ideen, die für die blos speculative Vernunft völlig leer sein würden, ob wir gleich durch diese zu ihnen, als Erkenntnissgründen unseres Endzwecks, unvermeidlich hingewiesen werden, eine obzwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu verhalten, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischer) Rücksicht postuliren darf, gegeben wären.

Diese Philosophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrter Weise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln,) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleiten-

der Zustand ist, eröffnet die Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen, durch die Ohnmacht der theoretischen Beweise des Gegentheils einerseits, und durch die Stärke der praktischen Gründe der Annehmung ihrer Principien andererseits; zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjects immer rege zu erhalten, und so auch die Absicht der Natur, zu continuirlicher Belebung desselben und Abwehrung des Todesschlafs, durch Philosophie zu befördern.

Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, muss man den Ausspruch eines nicht blos in seinem eigentlichen (dem mathematischen) Fache, sondern auch in vielen anderen, vorzüglichen, mit einem thatenreichen, immer noch blühenden Alter bekrönten Mannes nicht für den eines Unglücksboten, sondern als einen Glückwunsch auslegen, wenn er den Philosophen einen über vermeinte Lorbeern gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abspricht;* indem ein solcher freilich die Kräfte nur erschlaffen und den Zweck der Natur in Absicht der Philosophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menschheit, nur vereiteln würde; wogegen die streitbare Verfassung noch kein Krieg ist, sondern diesen vielmehr durch ein entschiedenes Uebergewicht der praktischen Gründe über die Gegengründe zurückhalten und so den Frieden sichern kann und soll.

B.

Hyperphysische Grundlage des Lebens des Menschen zum Behuf einer Philosophie desselben.

Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (*mens, νοῦς*) beigegeben, damit er nicht ein blos dem Mechanismus der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprincip gründet sich nicht auf

* Auf ewig ist der Krieg vermieden,
Befolgt man, was der Weise spricht;
Dann halten alle Menschen Frieden,
Allein die Philosophen nicht. Kästner.

Begriffen des Sinnlichen, welche insgesammt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) Wissenschaft, d. i. theoretisches Erkenntniss voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Uebersinnlichen aus, nämlich der Freiheit, und vom moralischen kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht; und begründet so eine Philosophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Instrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken), mithin bloses Mittel, sondern die sich zum Grundsatze zu machen an sich selbst Pflicht ist.

Was ist Philosophie, als Lehre, die unter allen Wissenschaften das grösste Bedürfniss der Menschen ausmacht?

Sie ist das, was schon ihr Name anzeigt: Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut); und da dieser, sofern er erreichbar ist, auch Pflicht ist, und umgekehrt, wenn er Pflicht ist, auch erreichbar sein muss, ein solches Gesetz der Handlungen aber moralisch heisst: so wird Weisheit für den Menschen nichts Anderes, als das innere Princip des Willens der Befolgung moralischer Gesetze sein, welcherlei Art auch der Gegenstand desselben sein mag; der aber jederzeit übersinnlich sein wird, weil ein durch einen empirischen Gegenstand bestimmter Wille wohl eine technisch-praktische Befolgung einer Regel, aber keine Pflicht, (die ein nichtphysisches Verhältniss ist,) begründen kann.

Von den übersinnlichen Gegenständen unserer Erkenntniss.

Sie sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. — 1) Gott, als das allverpflichtende Wesen; 2) Freiheit, als Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3) Unsterblichkeit, als ein Zustand, in welchem dem Menschen sein Wohl oder Weh in Verhältniss auf seinen moralischen Werth zu Theil werden soll. — Man sieht, dass sie zusammen gleichsam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftschlusses stehen; und da ihnen, eben darum, weil sie Ideen des Uebersinnlichen sind, keine objective Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden kann, so wird, wenn ihnen gleichwohl

eine solche verschafft werden soll, sie ihnen nur in praktischer Rücksicht, als Postulaten* der moralisch-praktischen Vernunft, zugestanden werden können.

Unter diesen Ideen führt also die mittlere, nämlich die der Freiheit, weil die Existenz derselben in dem kategorischen Imperativ enthalten ist, der keinem Zweifel Raum lässt, die zwei übrigen in ihrem Gefolge bei sich; indem er das oberste Princip der Weisheit, folglich auch den Endzweck des vollkommensten Willens, (die höchste mit der Moralität zusammenstimmende Glückseligkeit,) voraussetzend, blos die Bedingungen enthält, unter welchen allein diesem Genüge geschehen kann. Denn das Wesen, welches die proportionirte Austheilung allein zu vollziehen vermag, ist Gott; und der Zustand, in welchem diese Vollziehung an vernünftigen Weltwesen allein jenem Endzweck völlig angemessen verrichtet werden kann, die Annahme einer schon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die Unsterblichkeit. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, so würde sie nur Hoffnung eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) nothwendig vorauszusetzendes künftiges Leben bedeuten.

Resultat.

Es ist also bloser Missverstand, oder Verwechselung moralisch-praktischer Principien der Sittlichkeit mit theoretischen, unter denen nur die ersteren in Ansehung des Uebersinnlichen Erkenntniss verschaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philosophie als Weisheitslehre sagt, erhoben wird; und man kann von dieser, weil wider sie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abschluss eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie verkündigen.

* Postulat ist ein *a priori* gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit, (mithin auch keines Beweises,) fähiger, praktischer Imperativ. Man postulirt also nicht Sachen, oder überhaupt das Dasein irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects. — Wenn es nun Pflicht ist, zu einem gewissen Zweck (dem höchsten Gut) hinzuwirken, so muss ich auch berechtigt sein, anzunehmen: dass die Bedingungen da sind, unter denen allein diese Leistung der Pflicht möglich ist, obzwar dieselben übersinnlich sind, und wir (in theoretischer Rücksicht) kein Erkenntniss derselben zu erlangen vermögend sind.

Zweiter Abschnitt.

Bedenkliche Aussicht zum nahen ewigen Frieden in der Philosophie.

Herr Schlosser, ein Mann von grossem Schriftstellertalent und einer, (wie man zu glauben Ursache hat,) für die Beförderung des Guten gestimmten Denkungsart, tritt, um sich von der zwangsmässigen, unter Auctorität stehenden Gesetzverwaltung in einer doch nicht unthätigen Musse zu erholen, unerwarteter Weise auf den Kampfplatz der Metaphysik; wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr gibt, als in dem Felde, das er eben verlassen hatte. — Die kritische Philosophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die letzten, aus ihr hervorgehenden Resultate angesehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit sorgfältigem Fleisse durchgegangen war, nothwendig missverstehen musste, empörte ihn, und so ward er flugs Lehrer „eines jungen Mannes, der (seiner Sage nach) die kritische Philosophie studiren wollte," ohne selbst vorher die Schule gemacht zu haben, um diesem ja davon abzurathen.

Es ist ihm nur darum zu thun, die Kritik der reinen Vernunft wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein Rath ist, wie die Versicherung jener guten Freunde, die den Schafen antrugen: wenn diese nur die Hunde abschaffen wollten, mit ihnen wie Brüder in beständigem Frieden zu leben. — Wenn der Lehrling diesem Rathe Gehör gibt, so ist er ein Spielzeug in der Hand des Meisters, „seinen Geschmack, (wie dieser sagt,) durch die Schriftsteller des Alterthums (in der Ueberredungskunst, durch subjective Gründe des Beifalls, statt Ueberzeugungsmethode, durch objective) fest zu machen." Dann ist er sicher: jener werde sich Wahrheitsschein *(verisimilitudo)* für Wahrscheinlichkeit *(probabilitas)*, und diese in Urtheilen, die schlechterdings nur *a priori* aus der Vernunft hervorgehen können, sich für Gewissheit aufheften lassen. „Die rauhe barbarische Sprache der kritischen Philosophie" wird ihm nicht behagen: da doch vielmehr ein schöngeisterischer Ausdruck, in die Elementarphilosophie getragen, daselbst für barbarisch angesehen werden muss. — Er bejammert es, dass, „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Uebersinnliche, jedem Genius der Dicht-

kunst, die Flügel abgeschnitten werden sollen," (wenn es die Philosophie angeht!)

Die Philosophie in demjenigen Theile, der die Wissenslehre enthält (in dem theoretischen), und der, ob sie zwar grösstentheils auf Beschränkung der Anmassungen im theoretischen Erkenntniss gerichtet ist, doch schlechterdings nicht vorbeigegangen werden kann, sieht sich in ihrem praktischen ebensowohl genöthigt, zu einer Metaphysik (der Sitten), als einem Inbegriff blos formaler Principien des Freiheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage ist. — Unser antikritischer Philosoph überspringt diese Stufe, oder er verkennt sie vielmehr so gänzlich, dass er den Grundsatz, welcher zum Probierstein aller Befugniss dienen kann: handle nach einer Maxime, von der du zugleich wollen kannst, sie solle ein allgemeines Gesetz werden, völlig missversteht, und ihm eine Bedeutung gibt, welche ihn auf empirische Bedingungen einschränkt und so zu einem Kanon der reinen moralisch-praktischen Vernunft, (dergleichen es doch einen geben muss,) untauglich macht; wodurch er sich in ein ganz anderes Feld wirft, als wohin jener Kanon ihn hinweist, und abentheuerliche Folgerungen herausbringt.

Es ist aber offenbar, dass hier nicht von einem Princip des Gebrauchs der Mittel zu einem gewissen Zweck, (denn alsdenn wäre es ein pragmatisches, nicht ein moralisches Princip,) die Rede sei; dass nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Gesetz gemacht, der Maxime des Willens eines Anderen, sondern wenn sie sich selbst widerspricht, (welches ich aus dem blosen Begriffe, *a priori*, ohne alle Erfahrungsverhältnisse, z. B. „ob Gütergleichheit oder ob Eigenthum in meine Maxime aufgenommen werde?" nach dem Satz des Widerspruchs beurtheilen kann,) dieses ein unfehlbares Kennzeichen der moralischen Unmöglichkeit der Handlung sei. — Blose Unkunde, vielleicht auch etwas böser Hang zur Chicane konnte diesen Angriff hervorbringen, welcher indess der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philosophie nicht Abbruch thun kann. Denn ein Friedensbund, der so beschaffen ist, dass, wenn man sich einander nur versteht, er auch sofort (ohne Capitulation) geschlossen ist, kann auch für geschlossen, wenigstens dem Abschluss nahe angekündigt werden.

Wenn auch Philosophie blos als Weisheitslehre, (was auch ihre eigentliche Bedeutung ist,) vorgestellt wird, so kann sie doch auch als Lehre des Wissens nicht übergangen werden; sofern dieses (theoretische) Erkenntniss die Elementarbegriffe enthält, deren sich die reine Vernunft bedient; gesetzt, es geschähe auch nur, um dieser ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philosophie in der ersteren Bedeutung sein: ob man frei und offen gestehen solle, was und woher man das in der That von ihrem Gegenstande, (dem sinnlichen und übersinnlichen) wirklich wisse, oder in praktischen Rücksicht, (weil die Annehmung desselben dem Endzweck der Vernunft beförderlich ist,) nur voraussetze?

Es kann sein, dass nicht alles wahr ist, was ein Mensch dafür hält, (denn er kann irren;) aber in allem, was er sagt, muss er wahrhaft sein, (er soll nicht täuschen;) es mag nun sein, dass sein Bekenntniss blos innerlich (vor Gott) oder auch ein äusseres sei. — Die Uebertretung dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit heisst die Lüge; weshalb es äussere, aber auch eine innere Lüge geben kann: so dass beide zusammen vereinigt, oder auch einander widersprechend sich ereignen können.

Eine Lüge aber, sie mag innerlich oder äusserlich sein, ist zwiefacher Art: 1) wenn man das für wahr ausgibt, dessen man sich doch als unwahr bewusst ist, 2) wenn man etwas für gewiss ausgibt, wovon man sich doch bewusst ist, subjectiv ungewiss zu sein.

Die Lüge, („vom Vater der Lügen, durch den alles Böse in die Welt gekommen ist,") ist der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur; so sehr auch zugleich der Ton der Wahrhaftigkeit (nach dem Beispiel mancher chinesischen Krämer, die über ihre Laden die Aufschrift mit goldenen Buchstaben setzen: „allhier betrügt man nicht,") vornehmlich in dem, was das Uebersinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton ist. — Das Gebot: du sollst, (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre,) nicht lügen, zum Grundsatz in die Philosophie, als eine Weisheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können.

LEIPZIG,
DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel,

Immanuel Kant's sämmtliche Werke in chronologischer Reihenfolge

Bd.: 6

1868

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916150-3